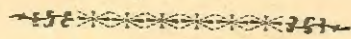


المسألة

في علم الكلام

والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة

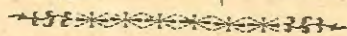
للعلماء الكمال بن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٦٨١ هـ



راجع أصولها وعلق عليها



المدرس بالقسم الثانوي بالجامع الأزهر



(الطبعة الأولى)

حقوق الطبع بالتعليقات محفوظة للشارح

نقلت عن نسخة خطية محفوظة بدار الكتب الملكية تحت رقم

٢٠١ وقوبلت على عدة نسخ أخرى

تطاب من محمود على صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية

الكائن مركزها العمومي بميدان الجامع الأزهر بمصر

الطبعة الأولى التجارية بمصر

المسألة

في علم الكلام

والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة

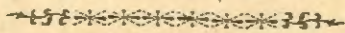
للعلامه الكمال بن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٦٨١ هـ



راجع أصولها وعلق عليها



المدرس بالقسم الثانوى بالجامع الازهر



(الطبعة الاولى)

حقوق الطبع بالتعليقات محفوظة للشارح
نقلت عن نسخة خطية محفوظة بدار الكتب الملكية تحت رقم
٢٠١ وقوبلت على عدة نسخ أخرى

تطلب من محمود على صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية
الكائن مركزها العمومى بميدان الجامع الازهر بمصر

المطبعة المحمودية التجارية بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله باري الأمم^(١)، ومولي النعم^(٢) الذي لا راد لما
حكم، ولا مانع لما أعطى وقسم، المنفرد^(٣) في وجوده بالقدم،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك، والصلاة
والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالحجة الساطعة والمعجزة الباهرة، وعلى
آله وأصحابه الذين أزروه ونصروه، وعلى من تبعهم بأحسان إلى يوم
الدين، وبعد فهذه كلمات في غاية الإيجاز أردنا بها إيضاح المغلق وبيان
المبهم من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام، والله المستول أن يجعل عملنا خالصا
لوجه الكريم أنه حسبنا وعليه التكلان

(١) تقول برأ الله الخلق وذراهم أي أوجدتهم فالبارئ الموجد،
وقيل هو الخالق على وجه البراءة من التفاوت والتنافر، والمراد بالأم أنواع
الحيوان (٢) المولي: المانع والمعطي، أو هو الذي يتابع عليك أحسانه
مأخوذ من الولي — بفتح الواو وسكون اللام — وهو المتابعة (٣) في
بعض النسخ المنفرد — بدل المنفرد — بموحدة — والمعني واحد تقول
انفردت بالأمر وتفردت به إذا جعلته لك وحده

الحاكم على من سواه بالقضاء والعدم، ثم يعيدهم لفصل القضاء بينهم
فيأخذ المظلوم ممن ظلم، ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى
وجرى به القلم، ويتدارك بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم، له الأمر
كله لا يسأل عما فعل واحتكم، والصلاة والسلام على عبده ورسوله
سيد العرب والعجم، المبعوث إلى الجن والانس بالشرع القويم المشتمل
على المصالح والحكم، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار
والكرم، ما أضاء نجم وأفل^(١) وهطل غيث وانسجم^(٢) وسلم تسليما
وبعد: فإن بعض الفقهاء من الإخوان كان قد شرع في قراءة
الرسالة القدسية للامام الحجة أبي حامد محمد الغزالي^(٣) تغمده الله
برحمته، واسكنه دار كرامته، فلما توسطها أحب أن اختصرها
وأحييت فشرعت على هذا القصد، فلم أستمر عليه إلا نحو ورقتين،

(١) أفل النجم — من بابي دخل وجلس — غاب وغرب (٢) هطل
المطر — من باب ضرب — تتابع، والمراد بالملتزمين دوام الصلاة على النبي
من غير التقيد بزمان ودون زمان (٣) هو حجة الاسلام ونخار المتكلمين وعمدة
الفقهاء وشيخ التصوفة أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي صاحب امام
الحرمين الجويني وأفضل تلاميذه، المولود بطوس أحدي مدن خراسان
سنة ٤٥٠ هـ والمتوفى بها سنة ٥٠٥ هـ

وتعرض للخاطر استحسان زيادات أراني الذي يريني ^(١) أن ذكرها مهم، وأنه تتميم لطالب الغرض، فلم يزل يزداد حتى خرج عن القصد الأول، فلم يبق الا كتابا مستقلا غير انه يسايره في تراجمه، وزدت عليها خاتمة ومقدمة، وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة، وبالغت في توضيحه وتسهيله، أذ لم أضعه الا ليسهل على الأوساط والمبتدئين، وها هو ذا، والله أسأل أن ينفعني به ومن قرأه في الآخرة، انه المولى لكل جميل، وهو حسبي ونعم الوكيل وسميته كتاب المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة، وينحصر - بعد المقدمة - في أربعة أركان وخاتمة في الايمان والاسلام وما يتصل بهما:

الركن الاول في ذات الله تعالى، (الثنائي) في صفاته، (الثالث) في أفعاله، (الرابع) في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول،

(١) في بعض النسخ (يريني) مضارع أراه والمعني أن الذي يخلق في الرؤيا القلبية وهي الرأي قد أراني اظ، وفي بعض النسخ (براني) بياء موحدة تحتية - أي خلقتني

الركن الاول في معرفة الله تعالى، وينحصر في عشرة أصول، وهي: العلم بوجود الله تعالى، وقدمه، وبقائه، وانه ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عرض، ولا مختص بجهة، ولا مستقر على مكان، وانه يرى، وأنه واحد

﴿المقدمة في تعريف الفن﴾

والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علمًا وظنًا في البعض منها، وتعيين محال وجوب العلم بمعرفته تعالى وصفاته الذاتية والظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعلوم والسؤال في القبر من خارج ^(١)، والحاصل منها معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك؛ داخل من حيث حصوله الأولي، وهي حيثية ثابتة له، ومباحث الامامة ليست منه بل من المتهمات، وموضوعه المعلومات التي يحمل عليها ماتصير معه عقيدة دينية، أو مبدأ لذلك ^(٢)

(١) من خارج: متعلق بمحذوف خبر لقوله تعيين والمقصود ان هذه الاشياء المذكورة لا تؤخذ من تعريفه للكلام وانما تؤخذ من خارجه (٢) ذكر من مبادئ علم الكلام حده وموضوعه فقط، ونحن نذكر ما بقي مما تمس الحاجة اليه. فأما غايته فأن يصير الايمان والتصديق بالاحكام

الأصل الاول العلم بوجوده ^(١) ؛ وقد أرشد سبحانه اليه
بآيات نحو « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

الشرعية حكما ، واما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية ،
واما حكمه فإنه فرض كفاية بمعنى انه يجب ان يكون في كل قطر من
الأقطار قائم بالحق مشغول بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل
أهل النظر كافة . اما ازالة الشك وتطهير القلب عن الريب ففرض عين في
حق من اعتراه الشك

(١) اعلم أن حجة الاسلام قد ذكر في بعض كتبه أن مناهج الادلة متشعبة
وطرقها كثيرة ولكن التي يعني علماء الكلام بأقامتها على دعاويهم لانكاد
تخرج عن ثلاثة مناهج : الاول السبر والتقسيم وهو أن يحصر الأمر في
قسمين مثلاً ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر ، وذلك كما تقول :
العالم إما حادث وأما قديم ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه ألبتة أن يكون
حادثاً ، الثاني أن تقيم البرهان على صحة دعواك بمقدمتين ترتبهما على وجه
خاص يعلم من مباحث علم المنطق فإذا سلمهما الخصم ثبتت دعواك وذلك
كما تقول في اثبات حدوث العالم : العالم لا يخلو عن الحوادث وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فإنه حادث . فإنه لا يتصور أن يقر لك الخصم بصحة
المقدمتين ثم يستطيع أنكار صحة الدعوى . الثالث : ألا تتعرض لأثبت
دعواك بل تبين بطلان دعوي الخصم بأن تذكر أن القول بها يفضي الى
محال وما يفضي الى المحال فهو محال مثله ، وذلك كأن تقول لمن يدعى أن
دورات الفلك لانهاية لها وأنت تدعى تنهايتها : لو صح أن دورات الفلك لاتنتهي
للزم صحة أن مالانهاية له قد انقضى وفرغ منه ولكن القول بأن مالانهاية

والفلك التي تجري في البحر » وقوله « أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه
أم نحن الخالقون » و « أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن
الزارعون » و « أفرايتم الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن أم
نحن المنزلون » و « أفرايتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم
نحن المنشئون » فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات اضطره
الى الحكم بأن هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى
كل عن صانع أوجده وحكيم رتبته ، وعلى هذا درجت كل العقلاء
الامن لاعبرة بمكابرتهم ، وانما كفروا بالأشراك ونسبة بعض
الحوادث الى غيره تعالى وانكار ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا
كالبعث واحياء الموتى ، كالمجوس بالنسبة الى النار ، والوثنيين
بالاصنام ، والصابئة بالكواكب ، واعترف الكل بأن خالق
السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى ، قال تعالى « ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله » فهذا كان في
فطرته ، ولذا كان المسموع من الانبياء دعوة الخلق الى التوحيد
له قد انقضى باطل فيلزم بطلان ما أدى اليه وهو ادعاء عدم تنهى دورات
الفلك . فافهم ذلك واجعله نصب عينيك

شهادة أن لا اله الا الله دون أن يشهدوا أن لا خلق ألها ، وقد رتب
العلماء النظر لاثباته مقدمتين ، العالم حادث ؛ والحادث لا يستغنى
عن سبب يحدثه ، أما الثانية فضرورية ^(١) ، ونبه عليها بأن
اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله وما بعده مفتقر
بالضرورة الى مخصص ، وأما الاولى . فالأعراض ظاهرة الافتقار ،
وهي أيضا قائمة بالجسم ، فإذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها ، ويدل
على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ أما الاولى فظاهرة ^(٢) ، وأما
الثانية ^(٣) فما شوهدها من تعاقبهما وانتضامهما مشاهد فيه حدوث
كل منهما بعد عدمه ، وما لم يشاهد الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز

(١) لأن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل بعدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من
الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم ، وهذا المقدار إذا حصل
في الذهن معني لفظه كان العقل مضطرا إلى التصديق به

(٢) الاولى هي قوله « أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون » وظهورها
لأنه لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام
والجوع والعطش وسائر الاحوال ومنها الحركة والسكون

(٣) الثانية هي قوله « وهما حادثان » ومعني هذا أن الاعراض التي منها
الحركة والسكون حادثة ، أما حدوث الحركة فيحسوس وأن فرض جسم

عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها ، وكذا قلبه ذهباً ونحوه ، وتجويزه
تجويز عروض الحوادث ، ومحل الحوادث حادث على مانئين ،
ولأن ^(١) السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه ، على مانئين في
وجوب بقاء الباري جل ذكره ؛ وتجويز طريان الضد تجويز العدم ^(٢)
وأما الثالثة ^(٣) . فلو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث

ساكن ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة وإذا وقع ذلك
الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون أيضا قبله حادثا لأن
القديم لا يندم

(١) هذا وجه ثان لاثبات حدوث الحركة والسكون فالواو عاطفة لقوله لأن
أطغ على قوله فما شوهدها من تعاقبهما الخ

(٢) المعني أنك إذا جوزت أن تطرأ الحركة على محل ساكن فقد جوزت
انعدام ما كان موجودا وهو السكون وذلك لأنهما ضدان فلا يمكن اجتماعهما

(٣) هي قوله « ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث » وأثبتها بأبطال دعوى
الفلاسفة المتكرين لحدوث العالم . وذلك بأن يقال لهم لو كان العالم قديما بعد
ما استبان أنه لا يخلو عن الحوادث للزم وجود حوادث لأول لها وللزم أن
تكون دورات الفلك غير متناهية وذلك محال لانه لو ثبت لكان قد انقضى مالا
نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ومن المحال البين أن ينتهي مالا ينتهي ويفرغ
مالا يفرغ وينقضي مالا ينقضي ، وأيضا لو ثبت أن دورات الفلك لا تنتهي
للزم أن يوجد عدنان أحدهما اقل من الآخر وهما غير متناهيين وهذا بين

لأول لها مرتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك ، فلم ينقض مالا أول له من الحوادث لم تنته التوبة الى وجود الحادث الحاضر وانقضاء مالا أول له محال لأنك اذا لاحظت الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله وهلم جرا على الترتيب لم تنقض الى نهاية والا لكان لها أول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال ، لكنه ثابت فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لأول لها فانتفى ملزومه وهو كون مالا يخلو عن الحوادث قديما فالأول لا يخلو عن الحوادث حادث وهذا العالم لا يخلو عن الحوادث فهذا العالم حادث ، واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة وذلك الموجد هو سبحانه المعنى بالاسم الذي هو الله

الأصل الثاني ^(١) أنه تعالى قديم لأول له ، أي لم يسبق وجوده

الفساد ظاهر البطلان ، وبيانه أن الشمس عندهم تدور في كل سنة مرة والقمر يدور في كل شهر مرة فتكون عدد دورات الشمس أقل من عدد دورات القمر فكيف يكونان غير متناهين وأحدهما أكثر من الثاني ، وأذا ظهر بطلان اللازم فإن الملزوم أيضا باطل

(١) الدعوى هنا هي «أن الله تعالى قديم» ومعنى قدمه أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس معناه تطاول الزمن وتقادم العهد لأن هذا في الحوادث وليس هو معني زائدا على ذات القديم فيلزم أن يقال أن ذلك المعني أيضا قديم

عدمه ، لأنه لو كان حادثا لافتقر الى محدث ، فينتقل الكلام الى ذلك المحدث ، فإن كان قديما فهو المراد بالله ، والا نقلنا الكلام الى محدثه ، وهكذا ، وان تسلسل لزم عدم حصول حادث منها أصلا بأولى مما ذكرناه في حوادث لأول لها ؛ لأن هذا الترتيب عيني غير أن إيجاد كل^١ للآخر بالاختيار ، وذلك لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث ، لكن حصول الحوادث ثابت ، فيجب أن ينتهي الى موجود لأول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد تعالى وتقدس عن كل تقيصة

الأصل الثالث ^(١) أن الله تعالى أبدى ليس لوجوده آخر ،

يقدم زائد عليه فيتسلسل الى غير نهاية ، واثبات هذه الدعوى بأبطال تقيضها وهو حدوثه تعالى على الوجه الذي ذكره المصنف

(١) ندعى في هذا الأصل «أن صانع العالم باق لا يزال» ونبرهن على ذلك بأن الذي يثبت قدمه يستحيل أن يطرأ عليه العدم ، وبيان هذا أن كل طاري فلا بد له من سبب من حيث أنه طاري لامن حيث أنه موجود فكما فتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم كما ذكرنا في برهان حدوث العالم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود وهذا المرجح اما أن يكون قاعلا بعدم التدرة وأما أن يكون ضدًا وأما أن يكون انقطاع شرط من شروط الوجود وليس يتصور البتة

أى يستحيل أن يلحقه عدم ، لأنه لو جاز عدمه فإما بنفسه أو بمعدوم
 يضافه ، والاول باطل : لأنه لما ثبت أنه الموجود الذى استندت
 اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن
 يكون من نفسه ، فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته استحالة أن
 تؤثر عدمها لأن ما بالذات لا يتخلف عنها ، وكذا الثانى : لأن ذلك
 الضد المقتضى نفيه أمّا قديم أو حادث ، لا يجوز الاول والا لم يوجد
 معه من الابتداء أصلا لأن التضاد يمنع الاجتماع ، وقد ثبت وجوده
 تعالى ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده ، ولا الثانى اذ ليس الحادث
 فى مضادته للقديم بحيث يقطع بأولى من القديم فى مضادته للحادث
 بحيث يدفع وجوده بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من
 الحادث فى قطع وجود ضده القديم لأن الدفع أهون من الرفع والقديم
 أقوى من الحادث

أن يسند أمر هذا الترجيح الى القدرة لأن الوجود شئ ثابت والعدم ليس
 بشئ فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة ، فأما أن يكون الذى
 أعدمه هو ضده فباطل لأن الضد أن فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة
 القديم وكان ذلك أولى من أن يتقطع به وجود القديم ومحال أن يكون له
 ضد قديم كان موجودا معه فى القدم ولم يعدمه ثم أعدمه الآن ، وأما أن

الاصل الرابع ^(١) أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز ، والا لكان
 أمّا متحركا فى حيزه أو ساكنا وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث
 فهو حادث ، بما قدمناه ؛ فإن ^(٢) سماه أحد جوهرات ثم قال لا كالجوهر
 فى التحيز ولوازم التحيز فإما خطؤه فى التسمية

يكون انعدامه لانعدام شرط وجوده فباطل لأن الشرط ان كان حادثا
 استحالة أن يكون وجود القديم مشروطا بحادث وان كان قديما فإن الكلام
 فى استحالة كالكلام فى استحالة ضد قديم

(١) دعوانا فى هذا الاصل « أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز » وبرهاننا
 على ذلك أنه قد ثبت قدمه ، فاذا قلنا أنه جوهر يتحيز لزم أن تكون
 له صفات الجواهر من عدم الخلو عن الحركة أو السكون الحادثين . وذلك
 اللازم باطل لأنه لو كان لا يخلو عنهما فهو حادث اذا ما لا يخلو عن الحوادث
 حادث وكيف يتصور هذا بعد قيام الدليل على أنه قديم

(٢) المعنى أن العقل عندنا لا يمنع من اطلاق الألفاظ فلو سماه أحد جوهر
 وهو لا يعتقد متحيزا فلا يمنع عنه الا لحق اللغة أو الشرع ، اما حق اللغة
 فإن زعم أنه اسمه على الحقيقة فهو كاذب وأن زعم أنه استعارة فان صلح
 للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وأن لم يصلح كان مخطئا عند أهل اللغة ولا
 يستعظم منه ذلك الا بمقدار استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة ، وأما حق
 الشرع من حيث جواز ذلك وتحريمه فمبني على رأيين : أحدهما أن يقال لا يطلق
 اسم فى حقه تعالى الا باذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم ، وثانيهما أن يقال
 لا يحرم الأطلاق الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فيجوز ، وليس يخفى أن

الاصل الخامس^(١) انه تعالى ليس بجسم ، وهو المؤلف من
جواهر لا تتجزأ ، وإبطال كونه جوهرًا يستقل به مع زيادة لوازم
تقتضي الحدوث كالهية والمقدار والاجتماع والافتراق ، فان سماه
احد جسمًا وقال لا كالأجسام يعنى في نفي لوازم الجسمية فأنما خطؤه
في اطلاق الاسم كالاول بالاجماع ، فانه لم يوجد في السمع ما يسوغ
اطلاقه ليجوز على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء ، ولأن شرطه
بعد السمع ان لا يؤم نقصا واسم الجسم يقتضيه من حيث اقتضاؤه
الافتقار وهو أعظم مقتض للحدوث فن أطلقه فهو عاص بل قد
كفره بعضهم ، وهو أظهر : فان اطلاقه مختارا بعد علمه بما فيه
من اقتضاء النقص استخفاف ، ولما ثبت انتفاء الجسمية ثبت انتفاء
لوازمها ، فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل
ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له

مبني هذين الرأيين على الاختلاف في أن الأصل الإباحة أو التحريم
(١) الدعوي « أن صانع العالم ليس بجسم » والدليل على ذلك أنه لما ثبت
أنه ليس بجوهر فالقول بأنه جسم - مع أن كل جسم فهو متألف من جواهر
متجزئين - باطل ، وأيضا لو كانت جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص
وكونه مقدرا بهذا المقدار دون ما هو أقل أو أكثر منه أمر جائز لا يترجح

الاصل السادس^(١) انه تعالى ليس عرضا لان العرض ما يحتاج
الى الجسم في تقومه فيستحيل وجوده قبله ، والله تعالى قبل كل
شيء وموجده ، ولأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة
وغيرها مما سنيينه وليس العرض كذلك ؛ وقد تحصل الى هنا أن العالم
كله جواهر وأعراض^(٢) ؛ وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس
جوهرا ولا عرضا ، فلا يشبه شيئا كما قال تعالى « ليس كمثل شيء »
الا بمخصص ومرجح كما سبق فهو حينئذ مفتقر الى مخصص يتصرف فيه
فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لاصانعا ومخلوقا لخالقا وقد قام
البرهان على أن ذلك باطل

(١) ندعى في هذا الأصل « أن الصانع ليس بعرض » والعرض هو ما يستدعي
وجوده ذاتا يقوم بها وهذه الذات جسم أو جوهر ، ونبرهن على صحة دعوانا
بدليلين تقرير أحدهما أنه لو جاز أن يكون عرضا للزم حدوثه لأنه قد ثبت
أن الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان وإذا كان المحل حادثا فلا
بد أن يكون الحال فيه حادثا أيضا ، لكن حدوثه باطل بالدليل السابق
فبطل ما يؤدى اليه وهو كونه عرضا ، وتقرير الثاني أنه لو كان عرضا لما صح
اتصافه بالقدرة والارادة ونحوها لأنها لا تعقل الوجود قائم بنفسه والعرض
ليس كذلك ولكن عدم صحة اتصافه بهذه الصفات باطل بالأدلة فيبطل
ما يستلزمه وهو أن يكون عرضا

(٢) اعلم أن كل موجود فأما أن يكون متجزيا وأما أن يكون غير متجزئ ،
فان كان متجزيا فأن لم يكن فيه ائتلاف فهو الجوهر الفرد وان كان فيه ائتلاف

الاصل السابع^(١) أنه تعالى ليس مختصا بجهة لان الجهات التي هي الفوق والتحت واليمين الى آخرها حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشي على رجلين فان معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه، والباقي ظاهر، وفيما يمشي على أربع أو على بطنه ما يحاذي ظهره من فوقه، ثم هي اعتبارية فان النملة اذا مشيت على سقف كانت الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها، ولو كان كل حادث

فهو الجسم، وان كان غير متحيز فان كان وجوده يستدعي جسما يقوم به فهو العرض وان كان وجوده لا يستدعي جسما يقوم به فهو الله تعالى

(١) اعلم أن قولنا «الشيء في حيز» يعقل بوجهين أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر، والثاني أن يكون حالاً في الجوهر فانه قد يقال أنه بجهة ولكن بطريق التبعية وهذا العرض فليس معنى كون العرض في جهة كمعنى كون الجوهر في جهة بل الجهة للجوهر أصالة وللعرض بطريق التبعية للجوهر. وليس للتحيز في جهة معنى سوى هذين ومن هنا تعلم استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض. فان زعم أحد أن الصانع متحيز في جهة بأحد هذين المعنيين فانا نبرهن على بطلان دعواه بما ذكرناه في نفي كونه جوهرًا أو عرضًا، وأن ادعى للتحيز معنى آخر فهو مطالب بكشفه وإيضاحه. وأيضا فان اختصاصه بجهة يستدعي احتياجه الى مخصص وهو باطل. ويبان ذلك أن اختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس واجبا لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يخصه ويكون في

مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات، وقد كان تعالى في الازل ولم يكن شيء من الموجودات، فقد كان لافي جهة، ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بجهة هو كذلك، وقد بطل اختصاصه بالهيز لبطلان الجوهرية والجسمية، فان أريد بالجهة غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين حتى ينظر فيه أيرجع الى التنزيه فيخطأ في مجرد التعبير أو الى غيره فيبين فساد^(١)

الاصل الثامن أنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسه والمحاذاة بل بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به، وحاصله وجوب الايمان بأنه

الاختصاص معنى زائد على ذاته وما يتطرق الجواز اليه يستحيل قدمه لأن القديم عبارة عن الواجب الوجود من جميع الجهات

(١) الدعوي في هذا الاصل «أن الله تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش» والدليل على ذلك أن كل مستقر على جسم وممكن عليه لا بد أن يكون مقدرا بمقدار ما، لانه أما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا له وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وهو باطل على الله تعالى. وأيضا لو جاز أن يماسه جسم من جهة ما لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا وذلك فضلا عن استحالة لم يقل بتجويزه أحد. وعلى الجملة فانه لا يستقر على الجسم ألا جسم، ولا يخل فيه ألا عرض، وقد بان أنه سبحانه ليس بجسم ولا عرض

استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الارادة، اذ لا دليل على ارادته عينا، فالواجب عينا ما ذكرنا، واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذ لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وان لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق

وقوله: فاما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطيور. وعلى نحو ما ذكرنا يجري كل ماورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد، يجب الايمان به، فان اليد وكذا الاصبع وغيره صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به هو سبحانه أعلم به، وقد تؤول اليد والاصبع بالقدرة والقهر، واليمين في قوله صلى الله عليه وسلم لا حجر: (يمين الله في الارض) على التثنية والاكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بأرادته، خصوصاً على قول أصحابنا أنهم من التشابهات وحكم التشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار، وإلا

لكان قد علم
الاصل التاسع^(١) أنه تعالى مرئياً بالأبصار في دار القرار، أما نقلنا
فلقوله تعالى: «وجوده يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» وقوله صلى الله عليه وسلم: «هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم» ونفس سؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية إذ لا يسأل نبي كريم من أولى العزم الرب جل وعلا ما يستحيل عليه / أرايت المعتزلي أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى حيث علم مما يجب

(١) اتما ذكر المصنف هذا الاصل في الركن المتعلق بمعرفة الله تعالى لأمرين (الاول) أنه قصد أن يبين كيف يجمع بين اثبات الرؤية ونفي الجهة الذي أقام عليه البرهان قبل هذا الاصل: (الثاني) أنه أراد أن يفهم أنه سبحانه وتعالى مرئياً لوجوده ووجود ذاته كما هو مذهب أهل السنة فليست الرؤية لفعله ولا لصفة من الصفات، والمراد بهذا أنه من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق به الرؤية وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته، وذلك من قيل أن كل ذات موجودة فواجب أن تكون مرئية كما انه واجب ان تكون معلومة، فان امتنعت الرؤية فلا مر آخر خارج عن الذات، وذلك مثل ان تقول الماء الذي في هذا النهر يروى والخمر التي في هذا الدن مسكرة فان من البديهي انهما يرويان ويسكران عند الشرب: وبعد فالكلام في الرؤية يتعلق بها من ناحيتين (الاولى) جوازها عقلاً: (والثانية) وقوعها: اما الاولى فدليلها

لله وما يستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم، وأما عقلا فلا نه غير مؤد إلى محال فوجب أن لا يعدل عن الظاهر إذ العدول عنه عند عدم امكانه، وذلك أن الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالرئي يخلقه الله تعالى عند مقابلة الحاسة بالعادة فجاز أن يخلق له هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدراً الادراك

يؤخذ مما أسلفنا من ان الرؤية تتوقف على مجرد الوجود الثابت قطعاً لله تعالى، وإنما انكر المعتزلة الرؤية لأنهم ظنوا اننا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر للجسام والألوان وهيئات فأننا نعترف باستحالة ذلك في حق الصانع تعالى وتقدس، وتفصيل ذلك في المطولات ونحن لم نضع تعليقاتنا الاعلى شرط الاجاز. واما الناحية الثانية فلا سبيل الى ادراكها الا من الشرع وقد دل الشرع على الوقوع ونواحي ادراك ذلك منه كثيرة حتى يمكن ادعاء الاجماع على الاولين في اجتاههم الى الله في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ومن اقوي ما يدل على الوقوع سؤال موسى عليه السلام في قوله (ارني انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفي على نبي من انبيائه تعالى انه من منصبه في النبوة الى ان يكلمه الله شفاهاً ان يجهل من صفاته تعالى شيئاً ثم يدعى المعتزلة علمه وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب الكفر او الضلال، ثم انه تعالى ليس في جهة وذلك شيء يعلمه موسى ويعتقده فسؤاله الرؤية بعد هذا دليل ان رؤية ما ليس في جهة ليست من المحال

من غير مقابلة بجهة معها مسافة خاصة واحاطة بمجموع الرئي كما قد يخلقه من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلاً كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم: «سروا صفوفكم فأني أراكم من وراء ظهري» وكما أن نرى السماء ولا نحيط بها، وكما يرانا الله تعالى من غير مقابلة في جهة باتفاقنا، والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي فان اقتضت عقلاً كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك، فإذا ثبت عدم لزوم ذلك في أحدهما ازم في الآخر، مثله والا فتجزم محض وكما جاز أن يعلم سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك لما قلنا أن الرؤية نوع علم خاص، وحصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثم لا اتفاق كون بعض المراتب كذلك لالكونها معلولاً عقلياً لهذا النوع من العلم المسمى رؤية، لثبوته مع انتفاهاً على ما بيناه الاصل العاشر^(١) العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له، استدلال

(١) يطلق الواحد ويراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والله تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام لاله كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لا يتصور انقسامه، وقد يطلق الواحد ويراد منه الذي لا نظير له في رتبته وذلك كما نقول: الشمس واحدة، والله تعالى واحد

الامام الحجة بقوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا» ثم قال
 بيانه: (لو كانا اثنين واراد احدهما امرأ فالثاني ان كان مضطرا الى
 مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن آلهما قادرا، وان كان
 الثاني قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا
 قاصرا فلم يكن آلهما قاهرا) انتهى، وهذا ابتداء فليس بيانا للاية وانما
 بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد، فاما ^{المحل} الى فيلزمه القطع
 بوقوع فساد هذا النظام على التقدير اذ هو قاطع بان الله تعالى اخبر
 بوقوعه مع التعدد، واما غيره فيلزمه ذلك ايضا جبرا بمحاجة ثبوت
 الملة ثم ذاك، أو علما توجبه العادة، والعلوم العادية كالعلم حال الغيبة عن
 جبل عهدناه حجرا انه حجر الآن داخل في العلم المأخوذ فيه عدم
 احتمال النقيض ولذا أجيب عن ايراد خروجه لاحتماله النقيض مع

بهذا المعنى ايضا فانه لا نظير له ولا مثيل ونعني بذلك ان جميع ما سواه فهو
 سبحانه خاتمه لا غير، فأما انه لا ضد له فذلك ظاهر اذ الضد متى اطلق
 فهم منه الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد فان الضدين لا يجتمعان في
 محل ألبته والضدان امران وجوديان لا بد لهما من محل فما لا محل له فلا ضد
 له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

انه علم بان الاحتمال فيه بمعنى انه لو فرض العقل خلافة لم يكن فرض
 محال، وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف
 ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعني
 العادة القاضية التي لم يوجد قط خرقها وذلك هو معنى العلم القطعي
 بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير
 تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها فيمكن
 مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل
 جليل وحقير بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر
 فكيف بالآلهين والآله يوصف بأقصى غايات التكبر كيف لا تطلب
 نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما اخبر الله سبحانه بقوله:
 (ولعل بعضهم على بعض) هذا اذا توهم لا تكاد النفس ^{تخطر}
 تقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر،
 وعلى هذا التقدير هو علم قطعي وانما غلط من قال غير هذا من
 قبل انه اذا خطر النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يحده مستحيلا في العقل
 وينسى أنه لم يوجد في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد
 الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان كان تقيضه لم يستحل وقوعه

والله سبحانه الموفق، وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا كقرب بعض الناس القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه،

الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى، ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر، عالم، حي، مرید، لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان ويستلزم^(١) ذلك قدرته تعالى وعلمه بما يفعله ويوجد

(١) اعلم أنا ندعي أن محدث العالم قادر ونعني بالقدرة الصفة التي يتهيأ بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل، ونستدل على هذه الدعوى بأن العالم فعل محكم الصنعة مرتب متقن منتظم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وكل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر، فأما أن العالم كذلك فهو أمر يثبت به الحس وتؤكد المشاهدة فإن من نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول شرحه ولا يمكن حصره. وأما أن الفعل المحكم يستدعي قدرة الصانع فإن ضرورة العقل تجزم به إذ العاقل يصدق هذا بلا دليل ولا يقدر على جحدته وانكاره ومع هذا فانا نقول: بأن هذا الفعل المحكم إما أن يصدر عن فاعله لمجرد ذاته وإما أن يصدر عنه لا مرزأء على الذات. وصدور العالم عن صانعه لذاته باطل إذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات الثابت قدمها وقد قام البرهان على بطلان كون العالم قديماً فما يؤدي إليه وهو أن يكون صدوره عن صانعه لذاته باطل فثبت أنه صادر عنه لزائد على ذاته وهذا الزائد الذي به يتهيأ الفعل المحكم هو الذي نسميه قدرة. واعلم أن لهذه

وينضم إلى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه^(١) علمه بكل

القدرة أحكاماً (منها) أنها تتعلق بجميع الممكنات وليس يخفى أن الممكنات لا تنتهي بمعنى أن خلق الحوادث بعد الحوادث يستحيل أن ينتهي إلا حدلاً يتصور العقل حدوث حادث بعده فامكان الأحداث مستمر أبداً والقدرة تتسع لجميع ذلك فتكون المقدورات غير متناهية، وبيان هذا أنه قد ثبت أن صانع العالم واحد فاما أن يكون له بازاء كل مقدور قدرة فثبت قدر لا نهاية لها لعدم تنامي المقدورات وذلك باطل واما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها - مع اتحادها - بما تتعلق به من الجواهر والأعراض - مع اختلافها - لا مر تشترك فيه الجواهر والأعراض جميعها وهو الامكان، والقدرة على الشيء قدرة على مثله بلا ريب

(١) وندعي أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات، الموجودات والمعدومات، فإن الموجودات تنقسم إلى قسمين قديم وحادث أما القديم فهو ذاته تعالى وصفاته وأما الحادث فهو جميع من عداه، وإذا ثبت أنه عالم بغيره فهو بذاته وصفاته أعلم ضرورة أن من علم غيره فهو بنفسه أعلم، فاما أنه عالم بغيره فلان هذا الغير ليس الا صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب فكيف يجوز العقل أن يكون به جاهلاً، ومن رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم شك في كونه عالماً بصناعة الكتابة كان سفيهاً في شكه وندعي. أنه تعالى ليست لمعلوماته نهاية لأن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية فإن الممكنات في الاستقبال غير متناهية وهو يعلم من أمر الممكنات التي ليست موجودة الآن أن كان سيوجد أم لا يوجد. وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد

جزئي جزئي ، والعلم والقدرة بلا حياة محال ، ^(١) ثم كل صادر عنه في وقت كان من الممكن صدوره ضده فيه أو صدوره بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت دون الممكن الآخر لا بد من كونه بمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتتين على السواء عن أيجاده في غير ذلك الوقت أو غيره إلى تخصيصه دون غيره بذلك الوقت ، ولا نغني بالارادة إلا ذلك المعنى المخصص ، ^(٢) فهو صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده ، والعلم متعلق أزلا

(١) وندعي أنه تعالى حي ، ونعني بالحي من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، وثبوت هذه الصفة له تعالى لا ينازع فيه أحد ممن يعترف بعلمه وقدرته فإن كون العالم القادر حيا امر ضروري إذ كيف يعقل ألا يكون حيا وهو العالم بجميع الموجودات والقادر على جميع المقدورات فمن نازع أقيم له دليل العلم والقدرة

(٢) وندعي أنه تعالى مريدا فعالة ، وبرهان هذه الدعوى أن الفعل الصادر عنه تعالى يشتمل على ضروب شتى من الجوازات فوق وجود هذا الفعل مثلا كان يجوز أن يتقدم أو يتأخر ، وهيئة وجوده أيضا كان من الممكن أن تكون على هيئة غيرها ، والفعل نفسه كان من الممكن أن يبقى على عدمه أو أن يوجد ضده فتميز بعض هذه الوجوه عن بعض لا يتأتى إلا بالمرجح . وهذا المرجح إما أن يكون ذات الباري أو قدرته أو علمه أو إرادته وكونه واحدا من الثلاثة إلا أن باطل فلم يبق إلا الرابع وهو أن الترجيح والتخصيص ليس

بذلك التخصيص الذي أوجبه الإرادة ، كما أن الإرادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ، لم يحدث له علم بحدوث الحادث ولا إرادة بحسب كل مراد ، ^(١) لبطان كونه تعالى محلا

الابارادته فثبت له الإرادة . فاما بطلان أن تكون ذاته سبب التخصيص فلا أن نسبة الذات إلى الضدين أو الهيئتين واحدة فيبقى التخصيص بلاخصص إذ أي شيء خصص أحد الضدين بالوقوع أو خصص الواقع بحال دون حال . ونسبة القدرة إلى الجميع واحدة أيضا . واما العلم فلا يكفي للتخصيص (خلافا للكعبى حيث اكتفى بالعلم) وذلك لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه فإن كان الشيء ممكنا في نفسه وكان مساويا للممكن الآخر الذي في مقابلته فإن العلم يتعلق به على ما هو عليه من امكانه ومساواته لمقابلته ولا يجعل أحد الممكنين راجحا على الآخر . والله تعالى يعلم أن حدوث العالم في الوقت الذي أحدثه فيه ممكن وأن إيجاده في وقت آخر قبل الذي حدث فيه أو بعده كان ممكنا مساويا للأول في امكانه فمن حق العلم أن يتعلق بالممكنين كماها عليه . فإن اقتضت الإرادة وقوع الممكن في وقت معين تعلق العلم بتعيين هذا الوقت لوجوده بسبب تعلق الإرادة به . ولوجاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة كما يقول الكعبى لجاز أن يكتفى به عن القدرة وهذا محال (١) اعلم أن النظائر افرقوا إلى أربع فرق ، فقوم يقولون أن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وأنه ليس للذات صفة زائدة ألبتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ونسبة النور إلى الشمس والظل إلى الشخص وهؤلاء هم النلاسفة ، وقوم

للحوادث ؛ وللزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى ويتسلسل، أذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا إرادة مع أن المقتضي لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث والقرض أن تلك الإرادة حادثة، وأيضا المحجج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم؛ فلو فرض علم بأن زيدا يقدم عند كذا فلم يعزب بل استمر بعينه إلى قدومه عند كذا كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم، وعلم الله تعالى بالاشياء قديم، فاستحال عزوبه لأنه عدمه، ومثبت قدمه استحالة عدمه، لما تبين في صفة البقاء

يقولون ان العالم حادث ولكنه حدث في الوقت الذي حدث فيه لاقبله ولا بعده لأرادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم وهؤلاء هم المعتزلة. وقوم يقولون حدث العالم في وقت حدوثه لأرادة حدثت له في ذاته وهؤلاء هم الذين يقولون بكونه محلا للحوادث. وقوم يقولون حدث العالم في الوقت الذي تعلمت الإرادة القديمة بحدوثه فيه من غير حدوث إرادة ومن غير أن تتغير صفة القديم. واعلم أن الإرادة تتعلق بجميع الحادثات عند أهل الحق وذلك لأنه قد بان أن كل حادث فهو مخترع بقدرة الله وكل مخترع باقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي مرادة خلافا للمعتزلة الذين يقولون

الأصل الخامس والعاشر^(١) أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة حقيقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقاب، بمرأى منه خفايا الهواجس والاوهام، وبسميع منه صوت أرجل النمل على الصخرة المساء، بأن هذه الأشياء غير مرادة له تعالى بل هو كاره لوقوعها وليت شعري كيف يكون ذلك وأكثر ما يجري في الكون المعاصي والشرور ولو كان تعالى كارهها لكان الذي يحصل على كرهه منه أكثر مما يحصل عن إرادته فيكون إلى القصور والعجز أقرب منه إلى القدرة والمشيئة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (١) المدعى في هذين الأصلين أن صانع العالم سميع بصير والدليل عليه من الشرع والعقل أما الشرع فآيات كثيرة منها قوله تعالى (وهو السميع البصير) وقوله عن لسان إبراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) ولا شك أن إبراهيم يقيم الدليل على بطلان عبادة المحتج عليه فهو يعلم يقينا أن الدليل لا يتقلب عليه في عبوده بحيث يقال له وكذلك أنت تعبد ما لا يسمع ولا يبصر لأنه كان يعبد سميعا بصيرا. ولا يصح أن يقال أن المراد بالسمع والبصر العلم فإن ألفاظ الشارع إنما تصرف عن مدلولاتها المقهومة منها بحسب وضع اللغة إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا بل الواجب أن يكون كذلك. وأما العقل فليس من يشك في أن الخالق يجب أن يكون أكمل من المخلوق كما لا يرتاب أحد في أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فكيف ثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق. فأما أن الخالق يجب أن يكون أكمل من المخلوق فإن من اتسع عقله لأن يتصور قادرا مريدا يخترع ما هو أعلى منه وأشرف فقد نبأ عظمه وطاش

لأنهما صفتا كمال فهو الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق ، وقال الله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وقد ألزم عليه السلام أباه الحجة بقوله (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) فأفاد أن عدمهما نقص لا يليق بالمعبود ، واعلم أنهما يرجعان الى صفة العلم لما قدمنا أن الرؤية نوع علم ، والسمع كذلك ، ثم أنه سميع بسمع ^(١) وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم ، وقدير بقدرة ، ومريد بارادة لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم ، بل يستحيل عندهم عليم بلا ذهنه وانخلع عن الغيرة ونطق لسانه بما يمتنع عن قبوله من كان يفهم ولهذا فإن عافلا لم يخالف في هذه المقدمة أصلا ، وأما أن البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فهذا شيء ثابت في بديهة العقل فإن العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم ومن علم شيئا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكال . واعلم أن أهل الحق يثبتون لله تعالى أنواع الادراكات التي هي كمال في الادراك دون أن يثبتوا معها الاسباب التي تقتزن بها عادة من نحو الماسة والملاقة فان ذلك محال على الله تعالى ولكنهم يتوقفون في اطلاق ما لم يأذن به الشرع . أما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه البتة

(١) اعلم أن أهل الحق يقولون ان الصفات ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى حي ب حياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات وذهب المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وادعوا ان القديم ذات واحدة

علم كاستحالة بلا معلوم ، فلا يجوز صرفه عنه الا لقاطع عقلي يوجب نفيه ولم يوجد فيه ما يصلح شبهة فضلا عن دليل

قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وزعموا أن العامية حال للذات وليست بصفة . وقيل ان نبرهن على بطلان دعواهم نذكر لك ان المعتزلة خرجوا عن هذه الدعوى في موضعين حيث أثبتوا أن الله تعالى مريد بارادة زائدة على ذاته ومتكلم بكلام زائد على ذاته الا أنهم زعموا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم ولوجاد ويكون هو المتكلم به ، اما الفلاسفة فلم يتناقضوا الا في الكلام حيث قالوا أنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة بحسب علو درجة النبي في النبوة ولا يكون لتلك الأصوات وجود في الخارج البتة وانما يقتصر وجودها على سمع النبي وذلك كما يري النائم أشخاصا لا وجود لها في الخارج وانما وجودها في دماغه وكما يسمع أصواتا لا وجود لها حتي لو فرض أن بجوار النائم أشخاصا لم يسمعوها كما يسمعها و ربما هاله الصوت وأزعجه فيقوم خائفا مذعورا . واستدل الاشاعرة علي ثبوت الصفات زيادة على الذات بوجوه الاول : أنه قد صحح من الشارع الاذن باطلاق العالم والقادر والحي ونحو ذلك عليه تعالى وانا نعلم أن شرط صدق المشتق علي واحد من اثبت اصله فكذلك في الغائب عتافان العلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا فاطلاق العالم يثبت له العلم وهكذا في جميع الصفات . والثاني انه لو كان مفهوم كونه عالما نفس الذات لكان حمل العالم عليها حملا للشيء على نفسه وهو لا يجوز والثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة كذلك ومثله جميع الصفات لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم منهما امرا واحدا وذلك باطل بالضرورة .

الاصل السادس والسابع ^(١) أنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت، هو به طالب مخبر، أما أنه قديم فلأنه لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب إثبات قدمه لأن الأنسب بالقديم قدم صفاته ولأن الاصل عدم الحدوث فكيف اذا بطل ولوجاز أن يكون متكلماً بكلام غيره كما يقول الفلاسفة لجاز أن يكون متحركاً ومصوتاً بحركة غيره وصوته وذلك محال، وأيضا لو صح ماقلوه للزم أن يكون الشرع كله مردودا وغير مقبول وذلك لأن ما يدركه التأمل خيال لا حقيقة له فاذا رجعنا معرفة النبي إلى التخيل الذي يشبه أضغاث أحلام فإن ذلك لا يكون علما (١) ندعى في هذا الاصل أن الله تعالى متكلم أى أن له صفة زائدة على ذاته تسمى الكلام. ويجب قبل الخوض في شرح الأدلة والرد على من أنكر ذلك أن نبين لك أن الانسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف اللذين يدلان على المعنى والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف ولا سبيل إلى انكار هذا في حق الانسان زيادة على قدرته على الكلام وزيادة على الصوت والحرف ولهذا يقول الانسان « زورت البارحة في نفسي كلاما » ويقال « في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به » وقال الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الفؤاد على اللسان دليلا اذا تبين هذا فاعلم اننا ثبت في حق الله تعالى كلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف ولا هو دال على الحدوث، وندعى ان هذا المعنى الذي ثبتته له

قيام الحوادث به، مع أنه لا مانع ^(١) من قدم كلامه النفسي؛ اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الأب قبل أن يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب صار مأمورا به، فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى (اخضع نفسك) بذات الله تعالى ومصير موسى مخاطباً به بعد وجوده وخلق معرفته به اذ سمع لذلك الكلام القديم؛ هذا قول الاشعرى أعنى كون الكلام النفسي مما يسمع، قاله على رؤية مالميس بلون، فكما عقل رؤية مالميس بلون ولا جسم فليعقل سماع مالميس بصوت، واستحال انما يريد سماع مالميس بصوت وعنده سماع زائد على القدرة على الكلام وانه غير الصوت والحرف. والدليل على ذلك أن الكلام كال وأن المخلوق لا يجوز أن يكون اكمل من خالقه الذي أفاض عليه نعمة الوجود وحيث كان المخلوق متكلماً فانه يجب أن يكون الخالق متكلماً ولو أن الكلامين مختلفان. وندعى أن هذا الكلام الذي ثبتته ليس هو العلم ولا الارادة ضرورة التفريق بين المعاني المختلفة وللقطع بأنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وقد يأمر بما لا يريد كمن يخبر عبده هل يطيعه أولا يطيعه فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به

(١) هذا جواب عما أورده الخلقون في هذا الأصل حيث قالوا: كيف يعقل أن الله كلاما قديما ونحن نعلم أن الكلام اما خبر أو طلب والخبر يستدعي وجود مخبر والطلب يستدعي مطلوباً منه فلو كان الكلام قديماً للزم اما أن يكون

موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى، وخص به لأنه
 بغير واسطة الكتاب والملك، وهو أوجه، لأن الخصوص باسم
 السمع من العلم ما يكون ادراك صوت، وادراك ما ليس صوتا قد يخص
 باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الأعم، أعني العلم مطلقا، وبعد اتفاق
 أهل السنة على أنه تعالى متكلم لم يزل متكلما اختلفوا في أنه تعالى هل هو
 متكلم لم يزل متكلم، فعن الأشعرى نعم، وعن بعض أهل السنة ونقله بعض
 متكلمي الحنفية عن أكثرهم لا، وهو عندي حسن، فإن معنى التكلمية
 لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الأمر والنهي كافتلوا لا
 تقرّبوا الزنا، لأن معنى الطلب يتضمنه فلا يختلف فيه اذ هو داخل
 في الكلام القديم، وإنما يراد به إسماع المعنى (اخلع نعليك) مثلا
 (وما تلك يمينك يا موسى) وحاصل هذا عرض إضافة خاصة
 للكلام القديم بأسماءه لخصوص بلا واسطة معتادة، ولا شك في
 انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الإسماع، فإن أريد به غير الأمرين
 العالم قديما وأما السفة وكلاهما باطل والجواب أن السفة إنما يلزم أن لو كنا
 ندعى له كلاما باللفظ والصوت فاما ونحن نقول أن كلامه تعالى نفسى فليس
 يلزمنا شيء من ذلك إذ أي مانع يمنع من أن يطلب الرجل في نفسه من ابته
 الذي لم يولد أن يعلم

فليبين حتى ينظر فيه، والله سبحانه أعلم، وأما قيامه بذاته فلا أنه تعالى
 وصف نفسه بالكلام، والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام
 الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر فقال:
 ان الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
 ثم لا شك في إطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة إما مجازا
 وإما حقيقة وهو أقرب، لأن المتبادر من (تكلم زيد) ونحوه لغة
 هو تلفظه فيكون مشتركا لفظيا أو معنويا مشككا ببناء على أن الكلام
 مطلقا أعم من اللفظى والنفسى وهو الأوجه، وليس في قوله: وإنما
 جعل اللسان على الفؤاد دليلا، ما يوجب أن اسم الكلام عندهم
 مجاز في اللفظى وهذا ظاهر بأدنى تأمل؛ وكيف كان لا بد في مفهوم
 المتكلم من قيام المعنى - الذى هو الطلب والاخبار بنفسه - ولو تلفظ
 لأن التلفظ فرع ذلك المعنى والعلم به، لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك
 الشيء وعلمك بذلك الطلب، ثم هو وصف كمال ينافي الآفة فوجب
 اعتقاد أنه متكلم بهذا المعنى، وأما بالمعنى الآخر على تقدير الأهمية
 فيجب نفيه، لا امتناع قيام الحوادث به تعالى، والقول بأن الحروف
 قديمة مكبرة للحس، للأحاساس بعدم السين قبل الباء في بسم الله

الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول ،

(١) اعلم ان المسلمين اختلفوا في كلامه تعالى الى أربع فرق فقال فرقتان أن كلامه صفة من صفاته فيجب أن يكون قديما ، ضرورة أن صفاته كلها قديمة وهؤلاء بعد تمسكهم بقديم الكلام اختلفوا فمنهم من يقول أن كلامه مع قدمه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ومنهم من يشكر ذلك . والفرقتان الأخريان زعمتا أن كلامه مؤلف وكل ما هو كذلك فهو حادث .. وتفصيل هذا الخلاف أن الخنابلة زعموا أن كلامه تعالى عبارة عن حرف وصوت يقوم بذاته تعالى وهو مع ذلك قديم وهذا قول باطل وهو الذي يشير المصنف الي بطلانه ، وذلك لان حصول كل حرف ووجوده لا يمكن تحققه الا بعد انقضاء الحرف الذي قبله فيكون الحرف الأول منقضيا ويكون الذي بعده اول ، وقد علمنا ان ما يتقضي ويتناهي او يكون له اول لا يمكن ان يكون قديما . وقال الكرامية كلامه تعالى مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بذاته ولكنه حادث ، وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث به وهو باطل ، وقالت المعتزلة كلامه تعالى حروف واصوات ولكنها ليست قائمة بذاته وانما يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او الملك او النبي وهو حادث . ونحن لا ننكر حدوث هذا المعنى ولكننا ثبت امر وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى . وقد برهن المعتزلة على دعواهم براهين كلها زائفة لا تقيم مدعى ولا تصحح قولاً . ولو كنا بسبيل الجدل والاخذ بالرد لبينا ما فيها من بطلان ولا تينا على بنيانهم من التواعد

وقبل الخوض في هذا الركن (١) نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة ، في صفات الافعال ، والمراد صفات تدل على تأثير

(١) ونحن قبل الخوض في هذه المسألة نذكر لك أن الاسماء التي تسمى بها الله سبحانه وتعالى اربعة انواع (الأول) ما لا يدل الاعلى مجرد الذات وذلك كالموجود ، (الثاني) ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فإنه يدل على الذات ونفى ان تكون مسبوقه بالعدم وكالباقي فإن مدلوله الذات ونفى ان يطرأ عليها العدم وكالواحد فإن دلالة على الذات وانتفاء الشريك وكالغني فإنه يدل على الذات ونفى الاحتياج . (الثالث) ما يدل على الذات وصفة من صفات المعنى زائدة عليها وذلك كالحي والمتكلم والقادر والمريد والسميع والبصير والعالم وما ينزع عن هذه السبعة ويرجع اليها كالأمر والنهي والخبر . (الرابع) ما يدل على الذات مع اضافة الى فعل من أفعاله تعالى كالحائز والرازق والحفي والمميت والمعز والمذل والجواد وأمثال ذلك : اذا تقرر هذا فاعلم أن البحث فيه من جهتين (الأولى) أن هذه الأسماء هل هي صادقة عليه تعالى أزلا وأبداً أو هي صادقة أبداً فقط ، والثانية أنها هل ترجع الى صفات عددها فتكون صفات الله تعالى ليست قاصرة على السبع التي ذكرناها بأدلتها فيما سبق أو هي راجعة الى واحدة من هذه الصفات . فأما الأولى فاعلم أنهم اتفقوا في ما عدا النوع الرابع أن هذه الأسماء صادقة أزلا وأبداً . وأما الرابع فقد اختلفوا فيه فقال قوم بصدقه أزلا وأبداً وقال آخرون أنه لا يصدق أزلا وذلك لان صدق الخالق يستدعي مخلوقاً ولا خلق ولا مخلوق في الأزل فكيف يصدق الخالق إذن . والجواب على ذلك اننا نقول أن السيف يطلق عليه وهو في غمده أنه صارم وبآثر وقاطع كما يصدق عليه ذلك بعد حصول

لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها، والكل يجمعها اسم التكوين فإن كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الخالق والصفة الخلق القطع وعند حصوله : وكذلك الماء يطلق عليه أنه مذهب للعطش ونافع للغلة وهو في الكوز كما يصدق عليه ذلك في حال الشرب بعده، فبالعنى الذي يصدق به اسم الصارم على السيف وهو في غمده واسم المروى والمذهب للعطش على الماء وهو في الكوز يصدق به اسم الخالق والرازق ونحوهما على الله تعالى في الازل وذلك لان الخلق الذي حصل لم يكن حصوله بسبب أنه تجدد في الذات شيء نشأ الخلق عنه ولم يكن موجودا من قبل بل ان كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل : وأما الجهة الثانية فانهم اختلفوا في أنه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام أو ليس له سوى هذه الصفات السبع، فقال قوم له صفات غير هذه الصفات ومنع ذلك آخرون، فمن أثبت له صفات زائدة على هذه السبع الحنفية حيث أثبتوا له صفة التكوين وفسروها بأنه اخراج المعدوم من العدم الى الوجود أخذا من قوله تعالى « كن فيكون » فإنه جل شأنه جعل قوله كن مقدما على وجود الحادث والمراد به الابدان والتخليق، وادعوا أنه غير القدرة مستدلين بأن أثره غير أثر القدرة فإن أثره الابدان وأثر القدرة الصحة، وغير الارادة لان الارادة سابقة على الابدان، وقالوا التكوين جنس تحته أنواع منها الرزق والاحياء والأمانة والأعزاز والأذلال ونحو ذلك، وقال الاشاعرة ليس التكوين زائدا على ما ذكرنا من الصفات فإنه ليس الا القدرة وما ذكرتموه من أنواع التكوين انما هو متعلقات للقدرة : وقولكم أن أثر القدرة الصحة

أورزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق، أو حياة فهو المحي؛ أو موتا فهو المميت، فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة، وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله (كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) وذكر واهل أوجه الاستدلال، والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق، وما ذكرناه في معناه لا ينفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة، ولا يلزم في دليل لهم ذلك، وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر، بل في كلام أبي حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهم الاشاعرة وهو يخالف أثر التكوين الذي هو الابدان منازع فيه بل نحرم ندعى أن أثرهما واحد لأن الصحة أن كانت بمعنى الامكان لم تصلح أثرا للقدرة وإن كانت الصحة بمعنى التأثير والابدان من الفاعل وادعيت أن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء فلا يمكن حصول أحدهما بعينه الا اذا وجدت صفة أخرى متعلقة بهذا الطرف وهذه الصفة هي التكوين (قلنا) : ان حصول أحدهما دون الآخر انما يحتاج الى تخصيص هو الارادة

من هذه الصفات على ما نقله الطحاوى ؛ فإنه قال : وكما كان بصفاته
أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم
الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم البارى ، له معنى الربوبية ولا
مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محيى الموتى استحق هذا
الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم / ذلك
بأنه على كل شىء قدير ، انتهى ، فقلوه (ذلك بأنه على كل شىء قدير)
تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى
الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى عليه
فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا
ما يقوله الاشاعرة والله الموفق

الأصل الاول العلم ^(١) بأنه تعالى لا خالق سواه لكل حادث
جوهر أو عرض كحركة كل شعرة ، وكل قدرة وفعل اضطرارى كحركة
(١) اعلم أن الافعال اضطرارية كحركة الامعاء والقلب ، واختيارية
كالقيام والقيود ، ولا خلاف بين أحد فى أن الافعال الاضطرارية مخلوقة
لله تعالى وحده لا دخل لاحد غيره فى وجودها . واختلف المتكلمون فى
الافعال الاختيارية هل هى مخلوقة لله تعالى أو يصدرها العبد بنفسه على
وجوه ، فقال جمهور أهل الحق هى مخلوقة لله وحده وليس للعبد تأثير فيها

المرتعش والنبض أو اختياري كفعال الحيوانات المقصودة
التيه بل أن الله سبحانه قد أجرى عاداته - ما لم يكن هناك مانع - بأن يوجد فى
العبد قدرة واختيارا فيوجد فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا
لله أبداعا وأحداثا وهو مكسوب للعبد ، والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته
وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير او مدخل فى وجوده سوى كونه
محلا . . . وذهب أكثر المعتزلة الى أن هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد
وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار . . وقال جماعة انها واقعة
بالقدرتين معانم اختلفوا فقال الاستاذ القدرتان جميعا متعلقتان بالفعل نفسه ولا
بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أثر واحد ، وقال القاضى قدرة الله تتعلق
بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته أي بكونه طاعة أو معصية ونحو
ذلك من الاوصاف التى لا توصف بها أفعاله تعالى ، وخذ لذلك مثلا لطم وجه
اليتيم للتأديب أو للايذاء فإن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله وتأثيره وأما
وصفه وكونه طاعة فى حال التأديب ومعصية فى حال الايذاء فبقدرته العبد
وتأثيره . وقال الحكماء انها حاصلة على سبيل الختم والوجوب وعدم
جواز التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد متى قارنت هذه القدرة
حصول الشرائط وارتفعت الموانع حصل الفعل ، ونقل بعضهم عن امام
الحرمين القول بما ذهب اليه الحكماء . وهذه مسألة كلامية يكثر فيها
الجدل ويطول الحوار وقد كانت من لقا للفهم وهوة سحيقة يتردى فيها
من يطلق لنفسه العنان أو يرخى لهواه الحبل على الغارب ونحن نتلج
صدرك بالاستدلال - ان شاء الله - لمذهب أهل الحق عسى الله أن يمتحك اليقين

لهم ؛ ^(١) وأصله من النقل قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله

(١) اعلم أولا أن أهل الحق يستدلون على أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد اضطرابا بها واختيارها بوجوده :

الوجه الاول : بأبطال مذهب خصمهم من المعتزلة وتقريره أن نقول : لو صح ما ذهب اليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية للزم على ذلك بالضرورة أن يكون العبد عالما بتفاصيل هذه الأفعال، من جهة أنه لا يتأتى إيجاد الشيء مع القدرة والاختيار الا اذا كان الموجد له كذلك، وهذا لأن كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم ومن قصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل أفعاله، وأيضا فإن كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان، فالزيادة عما أتى به أو النقص منه ممكن، فوقوع الفعل المعين دون الزائد عليه أو الناقص عنه لقصد به اليه واختياره اياه مما تشهد بديهته العقل بأنه يستدعي علمه بتفاصيله، ولكن كون العبد عالما بالتفاصيل الدقيقة باطل، لأننا شاهد من أنفسنا غيره في بسائط أفعاله وماسهل منها فكيف في معقداتها ودقائقها؟ واذا بطل علمه بالجزئيات والتفاصيل فان ما أدى اليه - وهو أن يكون خالقا لأفعال نفسه - باطل فيثبت نقيضه وهو ما ندعى من أن الله تعالى هو الخالق لهذه الأفعال والوجه الثاني : ما ورد من النصوص في كتاب الله تعالى، ومنها قوله جل ذكره (والله خلقكم وما تعملون) وكقوله سبحانه (خالق كل شيء) وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام التنديد بالمشركين وأبطال رأيهم في تجويز الألوهية لغيره تعالى والتمسح بأنه سبحانه الخالق الذي يستحق العبادة

تعالى (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) وقوله تعالى (والله خلقكم

لا غيره فمعنى الآية - والله اعلم - ما ينبغي لكم التسوية بين من يصدر منه حقيقة الخلق ومن لا يصدر منه ذلك في شيء، فتميزا حذف المفعول وتنزيل الفعل منزلة اللازم، للدلالة على أن مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق والوجه الثالث : أن فعل العبد في نفسه ممكن، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى، ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد، أما الأولى فظاهرة، وأما الثانية فلما علمت في بحث قدرته تعالى من شمول قدرته للممكنات بأسرها، وأما الثالثة فلأنه يتمتع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، من جهة أن الشيء لا يكون أثرا الا لمؤثر واحد،

الوجه الرابع : أن العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلا بد أن يكون له التمكن من فعله وتركه، لأنه لا يعقل ان يكون قادرا عليه مستقلا به ما لم يكن له هذا التمكن، ويلزم على هذا ان يكون ترجيح فعله على تركه محتاجا الى مرجح لانه لو لم يتوقف على ذلك المرجح - مع ان كلاما من طرفيه جائز وهما متساويان - لكان صدوره اتفاقا لا اختياريا، وايضا لو لم يكن محتاجا الى مرجح لكان وقوع احدهما جائزا من غير مفتقر الى سبب، وهو يفضي الى القول بجواز الا يكون لهذا العالم صانع اوجده ورجح احد طرفيه الجائزين - الوجود والعدم - على الآخر. وهذا باطل فيبطل ما يؤدى اليه، ثم ان هذا المرجح الذي يحتاج اليه فعل العبد لا يعقل ان يكون صادرا منه باختياره، واللازم التسلسل المعلوم البطال لان الكلام ينتقل الى هذا المرجح، فيلزم ان يكون صدور الفعل عند هذا المرجح واجبا بحيث يتمتع تخلفه عنه فيكون ذلك الفعل اضطرابيا

وما تعملون) حكاية عن قول ابراهيم لهم - حين كانوا ينحتون

لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال وذلك ظاهر ان شاء الله ..

واستدل المعتزلة على دعواهم ان العبد خالق افعاله الاختيارية بوجوه :
الاول : ان يدية العقل تفرق بين بعض الافعال وبعضها الآخر ، وذلك اننا نشاهد الفرق البعيد بين حركة المرتعش او انتفاضة المحموم وبين حركة الماشي ونحوه ، ومعنى هذا ان الافعال التي مصدرها العبد علي ضربين (احدها) ما يحدث قسرا عنه ولا اختيار له فيه ومثاله حركة المرتعش وانتفاضة المحموم (والثاني) ما يحدث باختياره وارادته وقصده وذلك كالمشي ونحوه ، فحيث ورد نص يفيد ان الله تعالى يخلق افعال العبد فان اللازم حمله على احدهذين النوعين وهو ما يحدث قسرا بلا ارادة ولا اختيار لانه لو حمل عليهما معا - حتى يلزم من هذا الحمل صحة ان الله تعالى هو الخالق للجميع - للزم على هذا الحمل التسوية بينهما وذلك باطل لانه يناقض بديهية العقل الحاكمة بالترقية ، واذا بطل التسوية بينهما بطل ما دى اليه وهو حمل النص على النوعين جميعا فيثبت تقيضه

والوجه الثاني : بابطال مذهب اهل الحق وتقريره انه لو صح القول بان الله هو الخالق لجميع الافعال لكان العبد كالريشة المعلقة في الهواء يصرفها حيث اتجه ضرورة انه لا عمل له ، واذا كان ذلك لزم بطلان القول بالثواب والعقاب اذ كيف يثاب او يعاقب على ما لم يفعله ولم يكن من عمله اوله فيه يد ، ويلزمه ايضا وجوب الايكلفه الله تعالى بشيء من الاوامر والنواهي لانه لا يعقل ان يكلف القادر الحكيم العاجز الجبور الذي ليس في مكنته أن يعمل ، وكل هذه اللوازم باطلة فبطل ما يؤدي اليها وهو أن يكون الله تعالى خالقا لجميع

الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها - ولا يمتنع أنكاره عليهم بهذه العبارة

أفعال العباد ، واذا بطل هذا ثبت تقيضه وهو أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية ، وربما استدلوا بظواهر بعض آيات فيها إضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » وقوله : « ذلك بأن الله لم يك مغبرا نعمه أنعمها على قوم حتي يغيروا ما بانفسهم » وبعض آيات فيها مدح أو ذم كقوله تعالى : « وابراهيم الذي وفى » وقوله « كيف تكفرون بالله » وبعض آيات فيها وعد أو وعيد كقوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثنها » وقوله : « ومن يعص الله ورسوله فان له نارا جهنم » وبعض آيات دالة على أن أفعال الله منزهة عما يشتمل عليه فعل العبد ويتصف به كقوله تعالى : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » وقوله : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقوله : « والذي أحسن كل شيء خلقه » وقوله : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » وبعض آيات تتضمن تعليق أفعال العباد بمشيئتهم كقوله تعالى : « فمن شاء قليو من ومن شاء فليكفر » وبعض آيات تشتمل على الامر بالاستعانة أما بالنظر الامر نحو قوله تعالى : « استعينوا بالله » وأما بلفظ التعليم كقوله تعالى : « اياك نعبد واياك نستعين » والاستعانة لا تكون فيما يوجد الله تعالى في العبد وانما تتحقق فيما يوجد العبد بمعونة ربه ، وبعض آيات فيها الأخبار عما يكون في الآخرة من الفسقة والكفار كقوله تعالى : « رب ارجعون لعلي أعمل صالحا » وقوله : « لو أن لي كربة فأكون من المحسنين » ونحو ذلك

مع جعل ما مصدرية. ^(١) وحيثئذ الاستدلال بها ظاهر، وأهو موصول اسمي فيشمل نفس الاحجار والأفعال، وأعني الحاصل بالمصدر، وأهل العربية يقولون المصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة، لأنه الذي يوجد الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر، لأن الامر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق. فوجب اجراؤها على عمومها ^(٢) ومن العقل أن قدرته تعالى صالحة لكل لا قصور لها عن شيء منه. فوجب اضافتها اليه بالخلق. ويؤنسه في أفعال غير العقلاء هذا ما لخص استدلال الفريقين وستحدث معك في مناقشة هذا الاستدلال حين تعرض لكلام المصنف فاجعله نصب عينيك ولا تغفل، والله يتولاك برعايته وحفظه

(١) أنت اذا قلت: «هذا الدرهم ضرب الأمير» فإن هناك ثلاثة أشياء أحدها الدرهم المضروب والثاني النقش الحاصل عليه والثالث إيجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال أنه بمعنى المفعول به ويطلق على النقش وإيجاده حقيقة أما الإيجاد فلا يصلح أن يكون متعلقا للخلق بل متعلق الخلق هو متعلق الإيجاد وهو ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا

(٢) قد سبق لنا تقرير هذا فارجع اليه

استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء. فكان ذلك منه سبحانه وصادرا عنه، فإن قيل: لاشك ^(١) أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال ولذا ندرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة وبين الرعدة الضرورية، والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير، فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية، فيكونون مستقلين بإيجاد أفعالهم بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى كما هو رأى المعتزلة والفلاسفة بلافرق، غير أن قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره عند المعتزلة، وبطريق الإيجاب عند تمام الاستعداد عند الفلاسفة، والا كان جبرا محضا ^(٢) فيبطل الامر والنهي. فالجواب ^(٣) وهو حاصل الاصل الثاني. أن الحركة - مثلا - كما أنها

(١) محصل هذا السؤال هو ما ذكرناه في الوجه الأول من استدلال المعتزلة (٢) ذكرنا ذلك في الوجه الثاني من استدلال المعتزلة بما فيه الغناء عن اعادته (٣) حاصل هذا الجواب نفى استلزام أن الله هو الخالق لأفعال العباد لبطان التكليف والثواب والعقاب ونحوها، وتقريره أن يقال: أن هذا الاحتجاج انما يتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئا أصلا كالجبرية، أما ونحن قائلون بكسب العبد واختياره فلا تكون قاعدة التكليف باطلة، لوجود الاختيار من العبد ولا يبطل كذلك المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب، لأن الأفعال

وصف للعبد ومخلوقة للرب لها نسبة الى قدرة العبد ^{فسميت}، باعتبار تلك النسبة - كسبا . وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك، وعند الاختراع تعلق به نوعا آخر من التعلق . فبطل أن القدرة مختصة بإيجاد المقدور ، ولم يلزم الجبر المحض، اذا كانت متعلقة قدرة العبد ^و داخلية في اختياره ، ولقائل ^(١) أن يقول: قولكم انها متعلقة بالقدرة لاجل وجه التأثير وهو الكسب

صادرة عنه باختياره فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والثواب أو الذم والعقاب لاختياره الفعل أو لكونه محلا له ، وإنما جاءكم الغلط لأنكم فهمتم أن معنى تعلق القدرة بالشئ ينحصر في تأثيرها فيه واختراعها له، وهو غير مسلم بدليل أن قدرة الله تعالى كانت في الأزل متعلقة بمقدوراتها ولم تؤثر فيها وتختارها أزلا ، بل لتعلق القدرة بالفعل معنيان أحدهما ماذ كرتموه والثاني هو ما نسميه كسبا . ولكل فعل نسبتان أحدها الى قدرة الله تعالى بمعنى ماذ كرتم والثاني الى قدرة العبد بالمعنى الذي ذكرنا . وهذا ظاهر ان شاء الله

(١) قد فهم من تقرير الكلام السابق أن الجماعة يجعلون تعلق قدرة العبد بفعله الاختياري كتعلق قدرة الباري في الأزل بمقدوراتها فحصل هذا الكلام الفرق بين التعلتين ، وايضا حده ان معنى تعلق قدرة الله بمقدوراتها

مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ، ونحن أنما نفهم من الكسب التحصيل ؛ وتحصيل الفعل المدوم ليس الا إدخاله في الوجود، وهو الإيجاده ، وقولكم بان القدرة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل ، معنى ذلك التعلق نسبة المعلوم من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر في إيجاده عند وقته ، وذلك أن القدرة أنما تؤثر على وفق الارادة ، وتعلق الارادة بوجود الشئ هو تخصيصه بوقته ، والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك، لأنها مقارنة للفعل عندكم، فلم يكن تعلقها الا بالتأثير أو تدينوا له معنى محصلا لينظر فيه، ولو سلم ^(١) فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد هو لزوم

أزلا أنها ستؤثر فيه وتوجد عند الوقت الذي تعلق به العلم على أنه زمان الوجود . وأنتم لم تذكروا لتعلق القدرة إلا معنيين . (أحدهما) تعلتها به على جهة التأثير والاختراع ، وقد نقيمت هذا المعنى عن العبد (والثاني) هو الذي شبهتموه بتعلق قدرة الله أزلا بمقدوراتها، وقد تبين أن معناه يرجع في آخره الامر الى المعنى الاول ، فأتم لا تقولون به ، فبقي ادعائكم أن للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على هذا المعنى المشتمل على التأثير والاختراع كلاما لا معنى له (١) هذه شبهة واردة على الجماعة لاستدلالهم بعمومات الأدلة التي

ذكرناها في استدلالهم ، ويأني: أنا لو سلمنا لكم أن قدرة العبد متعلقة بالفعل بلا تأثير كما تقولون فانا لا نسلم ان الأدلة تصلح لاثبات ما ادعيت

الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهي ، ولزومه على تقدير أن لا أثر لقدرة المكلف بالأمر والنهي ، ولا يدفعه تعلق بلا تأثير ، وما قيل ^(١) إيجاد الحركة غير الحركة ، فالإيجاد فعل الله تعالى والموجود وذلك أنها إنما تصلح للاستدلال لو كانت باقية على عمومها لكن بقاؤها على عمومها غير ممكن كيف وهو يستدعي الجبر وعدم صحة التكليف الخ ، وإذا كانت غير باقية على عمومها بل هي مخصوصة بما لا يستدعي الجبر وأخوانه لم تصلح للاستدلال . فالمصنف يريد أن يقول أن قول أهل الحق بأن تعلق قدرة المكلف بالفعل مع عدم التأثير لا معنى له وعلى فرض أن له معنى فإن الاستدلال لم يتم لأن الجبر الذي تفرون منه ما زال متحققا لأن لزومه يجري وراء نفي أن يكون لقدرة العبد تأثير ولا يزول إلا بالقول بتأثيرها وهو قول المعتزلة وأنتم لا تقولون به

(١) استدلل بعض المعتزلة على بطلان أن الله تعالى موجد لجميع أفعال العباد بأنه لو كان كذلك لكان هو القائم والقاعد والماشي الخ وأجاب أهل السنة عن ذلك ببيان معنى المتصف بالشئ وهو الذي يقوم به ذلك الشئ لا من أوجده وشنعوا على المعتزلة لأنهم لم يفرقوا بين خالق الشئ والمتصف به وقالوا الله تعالى موجد للحركة والبياض ونحوهما ولا يتصف بأنه متحرك ولا أبيض . فالمصنف يريد أن يقول أن قولهم إيجاد الحركة غير الحركة نفسها أجنى عما نحن فيه وهو القول بتعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير فقوله (وما) هو اسم موصول مبتدأ خبره قوله الآتي (فأجنى) وقوله : إيجاد الحركة غير الحركة جملة من مبتدأ وخبر في محل

- وهو الحركة - فعل العبد وموصوف به حتى يشتق له منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله ، فلا يقال لموجد البياض في غيره أبيض بخلاف من قام به فأجنى ، أذ لا يتعرض إلا لكونه متصفا بالعرض بعد إيجاد غيره أياه فيه ، وهذا لا يوجب دخوله تحت اختياره فضلا عن تعلق قدرته به ، فإن قيل قام ^(١) البرهان على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته

رفع نائب فاعل لقليل فهمي مقول القول

(١) هذا من كلام الاشاعرة وبيانه مع شئ من الأيضاح أنهم يقولون : أنا لما وجدنا الأدلة متعارضة ولم نستطع أن نأخذ بعضها وترك البعض الآخر اضطررنا الى التوفيق بينها والجمع ، وهذا هو الطريق الذي يجب سلوكه ، وذلك أنه ثبت لدينا البرهان القاطع على أن جميع الموجودات أمور ممكنة وأن قدرة الله تعالى يجب أن تتعلق بجميعها بلا تفرقه ولا فصل إذ لا تنافي لقدوراته وليس واحد منها بأولى من الآخران تتعلق به القدرة مع تساويهما في الجهة التي منها يكون التعلق وهي الأماكن ، وبإزاء هذا قام عندنا الدليل على أن بين بعض أفعال العبد وبعضها الآخر فرقا واحسبنا هذا الفرق في انفسنا وادركه وجداننا وآمنت به بداهة العقول ، فآخذتنا الحيرة بين أن نرد جميع الأفعال الى الله من غير تفرقة كما هو مقتضى الدلائل الأولى ، وأن تثبت للعبد فعلا تؤثر فيه قدرته وتخرعه كما هو الدليل الثاني ، ولم يترجح عندنا أحد الدليلين عن الآخر حتى نأخذ به ونأخي

تعالى ابتداء بلا واسطة وعلى وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضروري بالفرقة بين حركتيه صاعدا وساقطا فنقول بهما وإن لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق فإنه غير لازم لنا، قلنا: حاصل هذا اعترافكم بأن العلم الضروري - بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا - ثابت، ثم ادعيتم أن ألجأ - إلى كونه ^(١) خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وأيجاد

صاحبه، فاضطررنا إلى القول بأن الموجد المؤثر في الأفعال كلها هو الله، وإن ثبت للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على الوجه الذي اثبتناه لقدرة الله وهو الأيجاد والتأثير والاختراع ولكن على وجه آخر، وإن كنا لا نعلمه فليس يضيرنا أو ينقصنا أن نجعل هذا الوجه

(١) ألجأ: هو فعل ماض فاعله الآتي بعد كلام طويل وهو قوله (ملجى). والضمير البارز في قوله: كونه خلاف المعقول الخ يعود إلى تعلق قدرة العبد بحركته صاعدا وقوله: من معنى تعلق القدرة الخ هو جار ومجرور متعلق بقوله المعقول وقوله من كونه بلا تأثير الخ بيان لتعلق القدرة بمقدورها: ومعنى ذلك الكلام أنه يقول للاشاعة الذين اثبتوا للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على وجه التأثير كما بينا: أنه قد ثبت عندكم الفرق بين بعض أفعال العبد وبعضها الآخر، وهذا الدليل وحده يقتضي أن تثبتوا للعبد قدرة تؤثر في فعله الاختياري، ولقد كنتم بصدد أن تقولوا به ولو لم يعارضه الدليل الآخر الذي يقتضي رجوع جميع الأمور الممكنة إلى قدرة الله تعالى

لا ندري على أى وجه هو - ملجى - وهو غير صحيح، فإن تلك البراهين إنما تلجى - لو لم تكن عموميات لا تحتل التخصيص، فأما إذا كانت أياها - ووجد ما يوجب التخصيص - فلا، لكن الأمر كذلك وذلك المخصص أمر عقلي هو أن أرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهي، وأما ما ذكرناه من العقليات - مما موضعه غير هذا المختصر - فليس شيء منها لازما، على ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل، وكيف ولو تم منها ما يلجى إلى ما ذكر استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف، وقد قدمنا أن تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه، لأن الموجب للجبر ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعل، وهو باطل، وملزوم الباطل باطل، ولهذا صرح جماعة من محقق المتأخرين من الأشاعرة بأن ما لكلامهم هذا هو الجبر، وأن

كما قررتم في كلامكم، ولكن غاب عنكم أن محل الجمع بين الدليلين فيما لو بقي الدليل المعارض على عمومته لكنه ليس كذلك وإنما هو مخصوص بما لا يلزم منه الجبر وعدم صحة التكليف وأخواته، وهي متحققة في الأفعال الاختيارية فيجب أن تكون الأدلة التي تنفي أن الكل من الله تعالى غير جارية ألاف الاضطراري وحده

الانسان مضطر في صورة مختار ، واعلم أنا لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات التي ظنوا أحالتها إسناد شيء من الأفعال الاختيارية إلى العباد لم نسلم ولم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك، فإنه لو عرّف الله تعالى العاقل أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل والتترك ثم كلفه بآتيان الخير ووعده عليه وترك الشر وأوعده عليه بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك تقصا في الألوهية ، إذ غاية ما فيه أنه أقدره على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا بعض معلوماته سبحانه تفضلا ، وإن كان قدرتي فرق بين العلم والخلق لكن لا يقدح كما ذكرنا ، إذ كان سبحانه غير مأمرا إلى ذلك ولا مهور عليه ، بل فعله سبحانه باختياره في قليل لانسبة له بمقدوراته لحكمة صحة التكليف واتجاه الامر والنهي ، مع أنه لا تنقطع نسبتته إليه تعالى بالايحاد لأن ايجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منها وإقداره عليها ، غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل إليه تعالى بالايحاد وقطعها عن العباد ، فلنقى الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص ، وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالايحاد ، بل يكفي

لنفيه أن يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه ، وأما محل قدرته عزمه^(١) عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزما مصمما بلا تردد

(١) اعلم أنه لا يقصد بالعزم الذي أثبتته القول بالاستطاعة التي أثبتتها أكثر المتكلمين كما سيأتي تصريحه بذلك ، والاستطاعة هي أن يخفى الله تعالى في الحيوان عرضا من شأنه أن يوجد الأفعال الاختيارية فيستحق العبد المدح والثواب والذم والعقاب ، والقول فيها من جهات (الجهة الاولى) : تعريفها وهي صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله فيه القدرة على فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق الله فيه القدرة على فعل الشر ، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بسبب قصده فعل الشر ، فيستحق الذم والعقاب ، (والجهة الثانية) : أنها متى يخلقها الله تعالى في العبد. فذهب الشيخ أبو الحسن وأصحابه وكثير من المعتزلة منهم النجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وغيرهم إلى أنها توجد مع الفعل لأنها لو كانت سابقة عليه للزم وقوعه بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال ، ووجه صحة الملازمة ما ثبت من أن العرض لا ياتي زماين ، وأما الاستثناء فلأن وقوع الفعل بدون الاستطاعة يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر ، ولا يخفى أن المراد إلزام بقية المعتزلة فلا مانع من الاستدلال بقواعدهم بل هو اللازم الأليق ، ولا يقال : أنه لو كانت القدرة

وتوجه توجها صادقا للفعل طالبا آياه ، فاذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل ، فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو

مع الفعل لا قبله - للزم أحد أمرين أما قدم مقدورات الله تعالى لتكون مع قدرته ، وأما حدوث قدرته لتكون مع مقدوراته ، وكلاهما باطل ، فإنا إنما التزمنا أن الاستطاعة مع الفعل لأن القدرة الحادثة غير باقية لأنها عرض كذا كرنا في تعريفها ، والعرض لا يمكن أن يتصف بالبقاء لأنه يستدعي وصف العرض بالعرض ، وقد ثبت بطلانه بخلاف القدرة القديمة فاتها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال ... وذهب أكثر المعتزلة إلى أنها تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلّمها به حال حدوثه ، لأنها علة له والعلّة يجب تقدمها على المعلول ، ثم اختلفوا في أنه هل يجب أن تبقى إلى حال وجود المقدور فأثبت بعضهم ونفاه آخرون ، فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ، ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية ، وذلك كله باطل ، أما بطلان القول بأنها باقية إلى حين وجود المقدور ، فإن كان المراد بقاءها هي نفسها فبطلانه بأن العرض لا يبقى زمانين ، وإن كان المراد بقاءها بنوعها بأن تتجدد قدر فإنا نقول أن هؤلاء يعترفون بأن القدرة التي بها الفعل هي التي قارنته وكانت معه وادعوا أنهم أنه لا بد من قدر سابقة أمر لا موجب له ولا دليل عليه ، وأما بطلان القول بجواز انتفاء القدرة حال وجود المقدور مع إيجابها قبل وجوده فذلك ظاهر إن شاء الله تعالى ... (الجهة الثالثة) هل تصلح للضدين أولاً ، فقال أبو حنيفة نعم ، حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان ، فلا اختلاف بينهما إلا في التعلق ، وهو لا يوجب

حركة إلى العبد من حيث هو زنا ونحوه^(١) وإنما يخلق الله سبحانه هذه في القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة أو طاعة ، وليس للعلم خاصية التأثير ليكون مجبوراً لما عساه يتضح من بعد ، ولا يخلق هذه الأشياء يوجب اضطرابه إلى الفعل ، لأنه أقدر على اختياره ويميل إليه عن داعية على العزم على فعله وتركه ، أذ من المستمتر ترك الإنسان لما يحبه ويختاره ، وفعل شيء وهو يكرهه خوفاً أو حياء ، فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخالفة لله تعالى صرح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه ،

الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان فاستحق الذم والعقاب . وخالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا : لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقاً

(١) هذا ميل من المؤلف إلى مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني وهو يميل منه عليه ، وحاصله أن الفعل عند القاضي أبي بكر يوجد بتأثير القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، غير أن تعلّقهما ليس بالفعل من جهة واحدة بل قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه . فمثلاً لطم اليتيم فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وكونه طاعة إن كان للتأديب ومعصية إن كان للإيذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره

وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض ، وكفى في التخصيص
لتصحیح التكليف هذا الامر الواحد ، وأدنى العزم المصمم وما سواه
مما لا يخص من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى
متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المتأثرة عن قدرته
تعالى ، والله سبحانه أعلم

ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق^(١) من الله
تعالى ، بل لا يقع إلا بتوفيق منه تعالى تفضلا ، فإن الشيطان مع
الشهوة الغالبة وهوى النفس مواع تشبه القواصر لقوة استيلائها
فلا يغلب الا بمعونة التوفيق ، وليس لأحد على الله تعالى أن يوفقه ،
بل اذا أعلمه طريق الخير والشر وخلق المكنة له فقد أعذر اليه ،
وعدم التوفيق - وهو الخذلان وهو أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا

(١) التوفيق جعل الله تعالى فعل عباده موافقا لما يحبه ويرضاه كذا
عرفه السيد الشريف وعرفه بعضهم بأنه خلق قدرة الطاعة في العبد ،
والخذلان ضده ، وقد فسره المؤلف هنا بأنه ترك الله للانسان مع نفسه
لا ينصره ولا يعينه عليها ، والله تعالى لا يجب عليه ان يفعل الاصلاح لعباده
ولا الصالح كما ستعرفه قريبا ومن ثم لم يجب عليه ان يوفق عباده بل له
الامر كله يوفق من يشاء ويخذل من يشاء

يعينه عليها - لا يسلب المكنة من ذلك العزم التي خلقها له ، وهذه غير
القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل
حتى قد يقال أن التكليف بغير المقدور واقع^(١) لانه يكون قبل الفعل

(١) قدمنا أن المؤلف قد أثبت العزم المصمم في مكان الاستطاعة التي
يثبتها كثير من المتكلمين وشرحنا هذه الاستطاعة عندهم بما فيه الغناء
والكفاية ان شاء الله .. وانما فر المصنف الى العزم بدل الاستطاعة لما ورد
على القول بها من الاعتراضات . فقد ذكروا أنها علة أو شرط للفعل ثم
اضطروا الى ارادة العلة العادية أو التي من شأنها التأثير والشرط العادية لما
أن اطلاق العلة والشرط ينقض الى مذهب الاعتزال ، ثم انهم حينما أرادوا
أقامة الدليل على دعواهم أنها مقارنة للفعل انتقض الدليل بالقدرة القديمة
حتى اضطروا الى بيان الفرق بين القدرة القديمة والقدرة الحادثة وبيان
ذلك أن القائمين بأن الاستطاعة مع الفعل استدلووا بأنها لو كانت سابقة
عليه للزم أن يقع الفعل بلا استطاعة فقل لهم فقدرة الله قديمة فكيف ساع
أن يكون المقدور بها حادثا وكان مقتضى كلامكم أنه لا مناص من أحد
أمرين فأما أن تكون قدرة الله حادثة لتقارن المقدور وأما أن يكون المقدور
قديما لتقارن القدرة وكلاهما فاسد ، فقل : لا يلزمنا أحدهما لأن وجوب مقارنة
القدرة للمقدور انما هو في القدرة التي هي عرض فأما القدرة التي لا توصف
بالعرضية فلا يلزم فيها ذلك ، وقدرة الله ليست من قبيل الاعراض . ثم بعد
هذا كله ورد عليهم أن الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها
بعد دخول الوقت والتكليف قبل الفعل كما هو ظاهر فان كانت القدرة

بالضرورة ومقارن المتأخر غير موجود مع المتقدم فإن المراد بتلك القدرة القدرة التي يقام بها الفعل، وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل، وقولنا يقام بها الفعل تساهل، وإنما هي معه إذ كان الفعل إنما هو أثر قدرة الله سبحانه، قال القاضي أبو

موجودة حال التكليف فهي قبل الفعل ولا يقولون به وإن كانت غير موجودة لزم تكليف العاجز وهو محال فليجأوا إلى التعبير عنها بأنها سلامة الأسباب والآلات والجوارح مما ظاهره غير مستقيم لأن سلامة الأسباب أما أن تكون أمرا وجوديا وتكون باقية إلى وقت الفعل فيلزم قيام العرض بالعرض وأما أن تكون أمرا عديما وتبقى كذلك فيلزم قيام العرض بالمعوم وأما ألا تبقى فيلزم تكليف العاجز بكل حال، وأيضا فلا استطاعة التي عرفت بهذا التعريف إما أن تكون صفة المكلف أولا، فإن كانت صفته كان حمل السلامة عليها غير مستقيم، وإن لم تكن فكيف يصح أن عماد التكليف ومداره عليها ولا شك أن العزم المصمم الذي أثبتته المؤلف والقصد الذي يخلق الله القدرة عقيبها إنما ينشأ عن سلامة الأسباب والجوارح والآلات التي هي الاستطاعة وبها يتمكن العبد منهما. والحاصل أن الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة ألفاظ متقاربة المعنى عند المتكلمين وأنهم يطلقون كل واحد منها في مكان الآخر كما يطلق أهل اللغة الأسد والسبع والغضنفر والهربر علي معنى واحد ويعبرون بكل لفظ منها بلفظة واحدة. ثم إن هذه الألفاظ - بعد اتحاد مفهومها واشتراكها في جواز الإطلاق على معنى واحد - تطلق عندهم على شيئين (أحدهما) العرض الذي يخلقه الله في الحيوان فيفعل به أفعاله الاختيارية

بكر: إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط، فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط، فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة بلا فعل، ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة شرط التكليف مقدّمة عليه، وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الأسباب، بناء على أن من كان كذلك فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل، كذا أجرى سبحانه العادة، ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تقدم حقيقة على الفعل^(١)

الاصل الثالث: أن فعل العبد - وأن كان كسباليه فهو بمشيئة الله

وهو علة للفعل أو شرط على ما بينهم من الخلاف (والثاني) سلامة الأسباب وصحة الآلات ونعني بذلك الاستعداد لقبول القدرة الحقيقية وإن تكون الآلة بحيث يصح الفعل بها عادة، ويمكن حدها بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار، ولا خلاف بين أحد من المتكلمين بأن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل فلا يلزم القول بتكليف العاجز، ومن أجل هذا اختار المؤلف تبعا لمشايخه من الحنفية هذا المعنى للاستطاعة، وتام المناقشة في ذلك مبسوط في المطولات

(١) ظاهر عبارته أن المشايخ أرادوا بالقدرة التي تتقدم الفعل قدرة العبد إذ الكلام فيها ولكن هذا الظاهر غير مستقيم فانهم إنما أرادوا قدرة

وأرادته، فهو يريد لما نسميه شراً من كفر وغيره كما هو يريد للخير، ولو لم يردده لم يقع^(١) وعند المعتزلة مبادئ المعاصي والقبائح واقعة بأرادة

الله تعالى لأنها قدرة الاختراع والانشاء وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً فلم يكن بد من سبقها فأما القدرة الحادثة فانها لا تصلح للاختراع والايجاد فلا جرم لا يشترط تقدمها وانما من شرطها وجود المخترع ليعمل بها فيكون كسباً

(١) ندعى في هذا الأصل « أن الأفعال التي تصدر عن العبد كلها حاصلة بأرادة الله تعالى ومشيتته وقضائه وقدره » ونريد - قبل سرد الاستدلال على هذا - أن نبين معنى هذه الألفاظ، فالأرادة والمشيتة يطلقان على شيء واحد عندنا، وهو الصفة التي توجب تخصيص أحد المقدورين - عند تعلتها به في أحد الأوقات - بالوقوع، ولا فرق بينهما إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيتة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث والأرادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات، وقد سبق في مبحث أرادته تعالى ما نطمئن به نفسك أن شاء الله، أما القضاء فهو لغة أتمام الشيء أما قولاً كما في قوله تعالى: « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » ومعناه حكم، وأما فعلاً كما في قوله تعالى: « فقضاهن سبع سموات » أي خلقهن وأتقن أمرهن، ويندرج تحت معناه لغة الحكم والخلق والأمر والأعلام والتبيين فكلهن من شعبه وتقاربه، وأما اصطلاحاً فهو عند الأشاعرة عبارة عن الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه في الازل، وعند الفلاسفة هو علمه تعالى بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن نظام

العبد على خلاف ارادة الله تعالى، قال تعالى « وما الله يريد ظالماً للعباد » وأرادته ظالمهم لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزّه عنه سبحانه، وقال تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) وقال (ولا يرضى لعباده الكفر) والله لا يحب الفساد؛ وما خلقت الانس والجن إلا

وأكل انتظام ويسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جعلتها على أحسن الوجوه وأكملها، أما القدر فهو إيجاد الله تعالى الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها... وقال المعتزلة الأفعال خير كالإيمان والطاعات وشر كالكفر والمعاصي، فالأولي حاصلة بأرادة الله تعالى، والثانية لا يمكن أن يكون سبحانه قد أرادها بل المعقول أن يكون قد أراد من الناس والكافر طاعته وإيمانه لافسقه ومعصيته، وزعموا أن ارادة القبيح قبيحة، كما أن خلق القبيح وأيجاد قبيحان، وتفصيل ذلك عندهم أن فعل العبد إن كان واجباً فإن الله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه، وإن كان حراماً فإن الله يكره وقوعه ويريد تركه وإن كان مندوباً فإنه جل شأنه يريد وقوعه ولا يكره تركه، وإن كان مكروهاً فإنه يريد تركه ولا يكره وقوعه،

أما المباح وأفعال غير المكلفين فإن ارادة الله وكرهيته لا تتعلقان بها استدلال أهل الحق على دعواهم بأمور، أحدها: أن الله تعالى خلق الأشياء كلها بلا إكراه، وخالف الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة، أما الأولى فدليلها ما علمت من استناد جميع الحوادث إلى قدرته، وأما الثانية فإنه قد ثبت أن كل الممكنات مقدورة لله تعالى وأنه لا بد في اختصاص بعضها بالوقوع على هيئة وفي وقت مخصوصين - من تخصص وهو الإرادة، والثاني: أنه تعالى علم من

ليعبدون) وهذا بناء على تلازم الارادة والمحبة والرضا والامر عندهم ، ولأن ارادة القبيح قبيحة ، والأمر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى سفة ؛ ولنا أطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فانهقد أجماع الساف على

الكافر أنه لا يؤمن فأيمانه محال - اذ لو آمن لا نقب علمه تعالى جهلا - والله تعالى عالم باستحالة الشيء لا يريد به ضرورة لانه لو أراد به فوق لا نقب علمه جهلا فقد كان يعلم أنه مستحيل ولو أراد به فلم يقع لكان عاجزا عن تحقيق مراده قاصرا عن تفاعله بشيئته ، والثالث : أجماع السلف والخلف في جميع الامصار والاعصار على إطلاق قولهم : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » فإن هذا مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلتمته الامة بالقبول

واحتج المعتزلة بوجوه ، الاول : أنه لو كان الله تعالى مريدا لكفر الكافر - وقد أمره بالإيمان - للزم السفة في احكامه تعالى ، لانه قد تضافت العقول على أن من يأمر بخلاف ما يريد فهو سفيه ، والسفة في احكامه تعالى محال فما أدى اليه فهو محال مثله ، والثاني : أنه لو كان مريدا لكفر الكافر لكان كفره موافقة لمراد الله تعالى ، وهذا التلازم ظاهر ، ولو كان الكفر موافقا لمراد الله تعالى لكان الاتيان به طاعة ومثابا عليه ضرورة ، ولكن الاتيان بالكفر ليس طاعة ولا مثابا عليه بل هو معصية ومعاقب عليه فيلزم ألا يكون موافقا لمراده ويلزمه ألا يكون مراداله ، والثالث : أنه لو كان الكفر والمعصية مرادين لله تعالى لكان واقعا بقضائه ولو كان واقعا بقضائه لوجب

قولنا ؛ وقوله تعالى (أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ، ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، وما تشاءون الا أن يشاء الله) وقد شاءوا المعاصي فكانت بمشيئته بهذا النص (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) ولهم اجوبة ليست لازمة ، ولأن ^(١) المعاصي لو كانت

الرضا به ضرورة الاجماع على وجوب الرضاء بقضاء الله وقدره لكنه لا يجب الرضاء بالكفر لأن الرضاء بالكفر كفر وهو غير واجب ، الرابع : أنه تعالى لو أراد الكفر لكان غيره ممتنع الوقوع فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق ، وربما استدلوا بظواهر بعض النصوص كقوله تعالى : « يقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء » وقوله : « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » وقوله : « وما الله يريد ظلما للعباد » وقوله : « والله لا يحب الفساد » وسنناقش هذه الأدلة كلها مع المصنف ان شاء الله

(١) ذكر المؤلف دليلين لاهل الحق غير ما ذكرنا آنفا ، أما الاول فالآيات التي ذكرها ليعارض بها ما ذكره المعتزلة من الآيات ، وأما الثاني فمحصله أنا نشاهد أن أكثر ما يقع من العباد هو المعاصي ، وذلك أمر يعترفون به ، فلما قلنا بأنها غير مرادة لله تعالى للزم من ذلك أن يكون الذي يقع في ملك الله تعالى بغير ارادته أكثر مما هو واقع بأرادته ، ولا شك أنه حينئذ يكون أقرب الى القصور وأدنى من العجز وابتعد من الارادة والاختيار ، وذلك من الشناعة والسخف بحيث لا يتعلق به عاقل ولا يتمسك به الا مأفون أحق . وقد حكى عن عمرو (٥ — المسيرة)

واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس ، وهى اكثر من الطاعات الجازية على مراد الله جل ذكره ، لزم رد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية ويستنكف عنها ، وهو ان يستمر في محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ، ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين ، والجواب عما أوردوه أنه سبحانه نفى ارادته ظلم العباد ، وهو لا يستلزم نفى ارادته ظلم العباد أنفسهم ، وسند كرجاء قولهم ارادته الظلم الى آخره ، ولا تلازم ^(١) بين الرضى والمحبة وبين الارادة ، اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه ، ولا تلازم بين الامر

ابن عبيد - أحد علماء المعتزلة - أنه قال : ما الزمني أحد مثل ما الزمني مجوسى كان معى فى سفينة ، قلت له : لم لا تسلم ؟ فقال : لان الله لم يرد إسلامى فاذا أراد الله إسلامى أسلمت ، فقلت : ان الله يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك ، فقال : فانا كون مع الشريك الاغلب

(١) يعنى انه انما أوقع المعتزلة فيما وقعوا فيه تسويتهم بين مفهوم الرضا والمحبة ومفهوم الارادة ، فحسبوا انه اذا قيل اراد الله كذا فهو كما لو قيل رضى الله عنه واجبه ، وهيات ، فانا لا نقول هذا ولا نرضاه بل نحن نفرق بين المفهومين ونقرر انه لا يلزم من ارادة الشئ محبة او الرضاء به ، كما لا يلزم من حبه او الرضاء به ارادته ، فقد يريد الانسان شيئا ولا يحبه ، وقد يحب شيئا ولا يريد ، كما أنه لا يلزم

والارادة ، اذ قد يأمر بما لا يريد كالمعتذر بان لامه في ضرب عبد بمخالفته فيأمره ولا يريد المأمور به ليظهر صدقه ، فالعاصى واقعة بارادته تعالى ومشيتته لا بأمره ورضاه ومحبته ^(١) وقال امام الحرمين : (ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصى بمحبته) ونقله

من الامر بالشيء ارادة وقوعه ، الست ترى أنه لو ضرب أحدنا عبده أو خادمه فلامه أحد الناس في ذلك فاعتذر له بأن هذا العبد كثير المخالفة قليل الامتثال وأراد ان يبرهن على صدق هذا العذر فقال : وأنا أمره امامك فان امتثل علمت أنى لم أصدقك والا فأنى معذور ثم أمره بأن يفعل كذا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل ما أمره به ليتحقق عذره في ضربه اياه

(١) يريد أن الذى عليه أكثر المتكلمين من أهل السنة أن المشيئة والارادة واحد كما قدمنا وان مفهومهما غير مفهوم الرضا والمحبة وان الجميع غير الامر فاذا ورد فى كلام بعضهم ما يفيد أن مفهوم الارادة هو مفهوم المحبة كما ورد عن امام الحرمين الجويني ونقل عن الاشعري وهو بعض ماورد عن أبي حنيفة فذلك محمول على غير ظاهره ، وكذا اذا ورد عن بعضهم ما يفيد التباين بين الارادة والمشيئة وهو البعض الآخر مما يدل عليه كلام أبي حنيفة ، والمؤلف يريد بأظهار الفرق بين الارادة وأخواتها والرضا وأخواته رد استدلال المعتزلة بقوله تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » وبيانه يتوقف على بيان وجه الدلالة عندهم ، وذلك أنهم يقولون اننا نرى بالمشاهدة أن الظلم كائن من العباد وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة الظلم فأما أن يكون المراد نفى وقوعه فيلزم الكذب في خبره وهو محال وأما أن يكون المراد نفى كونه

بعضهم عن الاشعري لتقاربها لغة فإن من أراد شيئا أو شاء فقد رضيه وأحبه، وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السنة، وهو وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد، إذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوبا، كما يتضح لك، لكنه خلاف النصوص التي سمعت من قوله تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر، لا يحب الكافرين) ومثله يتعلق ما علق به بمبدأ الاشتقاق، وهو الكفر، والله لا يحب الفساد، وغير ذلك؛ ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يدل على جعل الإرادة من جنس الرضا والمحبة لا المشيئة، روى عنه: (من قال شئت طلاقك ونواه طلقك ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته ونواه لا يقع) بناء على إدخال معنى الطلب والميل في مفهوم الإرادة والمرضى والمحبوب مطلوب، ومنه يقال لطالب الكلا: راد، وهو أيضا خلاف ما عليه الأكثر، وسيعود الكلام إليه، وأجيب عن واقعا بأرادته وهو المطلوب، وحاصل الجواب أننا نختار الشق الأول وهو أن المراد نفي وقوعه ولا يلزم الكذب في خبره لأن عمله أن لو كان الظلم المنفي هو ما يقع من العباد بعضهم مع بعض لكنته غير مراد بل المقصود نفي وقوع الظلم منه تعالى وهذا صحيح فإن الظلم هو التصرف في غير الملك أما التصرف في الملك كيفما كان هذا التصرف فلا يسمى ظلما

قولهم إن إرادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم^(١) بالمنع مسندا بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها أما في ملك نفسه فلا، وقد يدفعونه بأن صرائح العقول على أن تعذيب المملوك ذى الاحسان على فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له في نفيه إنما المؤثر في نفيه الجنائية، وأجيب بأنه مبني على التحسين والتقبيح العقلي وسنبتله، وقد يقولون ليس هذا من محل النزاع لأنه تقبيح العقل في حكم الله تعالى أي جزمه بأن حكم الله تعالى ثابت بالمنع في ما استقبحه، وأما أدراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أي صفة نقص فلا نزاع في ثبوته فيمكن أرادتهم أي بهذا المعنى، بل هو واجب، أذ يبعد من عاقل أن يقول أن تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أي صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، والجواب حينئذ منع كونه صفة نقص في حقه تعالى، وعلى التسليم فإنما يكون ظلما إذا

(١) هذا منع لمقدمة وردت في دليل من أدلة المعتزلة قائلة لو كان الله تعالى يريد من عباده الظلم لكان عقابه عليه ظلما، وحاصل المنع عدم تسليم الملازمة بأن ندعي أنه - مع كونه يريد الظلم - لا يسمى ظلما، وستدنا في هذا المنع بيان معنى الظلم، وقد بيناه قبل هذا بما يغني عن اعادته

كان أمره بذلك المراد ففعله فعاقبه ، أما إذا كان أنما أمره بشيء
ففعل غير ما أمر به فلا ؛ فإن على العبد امتثال أمر سيده من غير
التفات إلى أنه مراده أو لا ، مع أن الإرادة غيب عنه لا يصل إلى
معرفة أنها متعلقة بالأمور أو بغيره فلم يبق منه إلا المخالفة لأمره
فيحسن عقابه لمخالفته الأمر فعاد الظلم إلى عقابه على فعل ما أمره به
لا ما اراده ^(بأن) وأحسن إلى عقابه على مخالفة أمره ، فإن قيل ^(١) إذا كان
لا يقع إلا مراده فقد كلفه بما لا يقدر على فعله . وتكليفه بذلك
ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس إلا ارادة تعذيبه ابتداء بلا
مخالفة . وهذا أيضا في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه الله الغنى
عن العالمين عنه على الوجه الذي ذكرنا آنفا ، قلنا : قد جاوز الاشاعة

(١) هذا هو الدليل الرابع فيما ذكرناه من أدلة المعتزلة وحاصل رده
أننا نسلم لزوم التكليف بما لا يطاق على فرض ارادة الله الكفر مع تكليفه
بالإيمان ، وذلك لأن الإيمان في نفسه أمر مقدور للعبد يصح أن تتعلق
به القدرة الكاسية في العادة وإن كان - بالنظر إلى الكافر المعلوم لله تعالى
أنه يبقى على كفره - غير مقدور ، وذلك من جهة أن التكليف الممتنع هو
ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسية في مجاري العادة إما لأنه مستحيل في
نفسه كالجمع بين التقيضين وإما لأنه يستحيل صدوره عن العبد كخلق الجسم
والطيران في الهواء

تكليف ما لا يطاق ، وعلى القول بأنه غير واقع وهو الراجح
فالتحقيق أن عقابه إنما هو على مخالفته مختارا غير مجبور ، فإن تعلق
الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على
فعلها بل لا أثر للارادة في ذلك فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم
الامتثال فوقع منه ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى
التكليف ولم ^{نظامه} نظامه - باتفاق منا ومنكم ومن سائر المسلمين - لعدم
تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف
في أتيانه وأن كان لا يوجد إلا معلومه فكذا التكليف بما تعلق
الارادة بخلافه ، إذ كانت لا أثر لها في الإيجاد كالعلم ، وهذا لأن
الارادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص
وقت وجوده دون غيره ليس غير ، ولا يدخل هذا المفهوم تأثير
في الإيجاد بل في مجرد التخصيص بالعلم وقوعه ، فالتأثير خاصة
القدرة ألا أنها أنما تؤثر على وفق الإرادة ، أعني في الوقت الذي
تعلقت الارادة بأنه إذا وجد عن مؤثره كان فيه ؛ والعلم متعلق
بهذه الجملة أنها ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف
على طبق ذلك العلم والارادة متاثرا عن قدرة الله تعالى ، على ما

قدمناه من أن للمكلف اختيارا أو عزمًا يصمم وجود الله سبحانه
عنده تحت قدرته الحادثة له ما يصمم عليه واختاره كما مر لأجبر عليه،
وبسبب أن تعلق الإرادة على حسب تعلق العلم لزم أن ما لم
يشأ الله لم يكن، وذلك أنه إذا كان العلم متعلقا بأن كذا لا يكون
لا يتصور تعلق الإرادة بتخصيصه بوقته، أذ كانت إنما تخصص
ما سيوجد بوقته، فعدم تعلقها تابع للعلم بعدم وجوده لا مؤثر في
عدم وجوده، فظهر معنى «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» وظهر
أن لا طلب في مفهوم الإرادة كما مر عن أبي حنيفة، وظهر أن
لا محبة كما قال الأشعري وجماعة، بل لا يستلزمها، نعم الغالب تعلقها
بالمحبوب المطلوب وجوده، فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها اتفاقا
للازوما، فعن هذا وقع ذلك الفرع عن أبي حنيفة وللغلبة ظن لازم
وهو بعيد عن التأمل، فكثيرا ما يجد الإنسان منه إرادة ما يكره
وجوده لأمر ما، ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كأرادة الكي
تداويا لم يخرجها عن كونه مكروها في نفسه فإنه ثابت في الواقع بالفرض
فلا يكون غير ما في الواقع ثابتا فيه، وكذا لا يريد وجود ما يحبه وهو
- وإن كان لضرر يلزم وجوده - لا يخرجها عن كونه محبوبا لفرض

أنه مازال محبوبا فانما يستلزم الإرادة الإذن والاطلاق في وجود
ما يكرهه وانما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك
القهار وحده لا شريك له لئتم وجه التكليف بلازميه، وهما الثواب
بالفعل والعقاب للترك، ولو كان في مفهوم صفة الإرادة طلب
كانت هي صفة الكلام لكن الإرادة صفة مغايرة للكلام والعلم
والقدرة شأنها ما ذكرنا، وقول من قال: الإرادة والمشيئة صفة
تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود قد يتوهم أنه بسبب ذكر
الاقتضاء كذلك، وليس كذلك، فإن الاقتضاء في تعريفه منسوب
إلى الصفة وليس ذلك كلاما، يقال اقتضى هذا المعنى كذا أي
استلزمه لعلية أولا، بخلاف ما إذا نسب إليه تعالى، وإذا جعل
جزء مفهوم الإرادة كان منسوبا إليه تعالى، فتكون كلامه،
بخلاف ما إذا جعل مقتضاها، ثم المراد من هذا الاقتضاء ما ينه
في كلمة «ما شاء الله كان» من أنها تستلزم الوجود أذ كانت تؤثر
تخصيصه، ومما ذكرنا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء
والقدر لفسقهم، إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم
عند خلق الاختيار فيكون جبرا ليصح الاحتجاج به على ما أوقع

نفسه فيه ، كما قال علي رضي الله عنه لذلك الشيخ « ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقديرا حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب » بل المراد به اما الخلق فلا يسلبه عزمه وكسبه اذ لا ينفي خلق الأعمال ذلك وأما الحكم كما فسرہ الامام علي رضي الله عنه لذلك الشيخ ، وهو إما أن يرجع إلى صفة الكلام أو العلم ولا تأثير للكلام ولا للعلم فأحرى ان لا يسلبا ذلك ، وإلا أعلام أيضا قد يراد به نحو « قدرنا أنها لمن الغابرين ، وقضينا إلى بني اسرائيل » الآية ، والأوجه أنه يرجع إلى العلم لا الكلام إلا أن صح فيه أعني في المفعول - معنى الخبر وكذا الأعلام يرجع إليه أذا ما يكون عنه ، ويرجع القضاء إلى العلم أجاب التستري عن سؤال اليهودي المنظوم حيث قال :

أيا علماء الدين ذممت دينكم	تخير دلوه بأوضح حجة
إذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم	ولم يرضه منى فواجه حيلتي ؟
فأجاب نظما ، إلى أن قال :	
فغنى قضاء الله بالكفر علمه	بعلم قديم سر ما في الجلية
واظهاره من بعد ذلك مطابقا	لأدراكه بالقدره الأزلية

وصدر حاصله نثرا بان قال : « معنى قضاء الله تعالى بكفر الكافر أنه تعالى علم بالأشياء » إلى آخر ما هو حاصل البيتين ، وقد ذكرنا ما فيه معنى في ظهور أن لا أثر للعلم ، وهذا يزيدك وضوحا أنك لو كنت حاسبا فعلت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا يكون كسوف فلما جاء يوم كذا ووقع ذلك الكسوف هل تظن أن علمك السابق هو الذي أثر في وجوده ؟ كذلك ما يقع على وفق العلم القديم انما يقع بكسب العبد مختارا فيه ، وغاية الأمر أن الله جل وعلا له كمال العلم ، فكان علمه محيطا بكل ما يكون أنه سيكون ، وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه ، فلا يبطل التكليف ، ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها في الأعيان مفصلة من شارحي الطوابع ، فأن اراد الوجود الخطي حتى يستلزم ذلك حدوث القضاء فهو بعدم التأثير أولى ، وان رد إلى العلم فواجب ، وأما قوله عليه السلام : فحج آدم موسى لقوله لموسى : أتؤمنني على أمر كتبه الله علي قبل أن أخلق ؟ إلى آخره ، فالمراد حجه في دفع اللوم بعد التوبة ، اذ المراد أتؤمنني بعد التوبة على أمر

قد قضى على قبل أن أخلق ، للأجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة وانتفائه بعدها ، ويكون قوله « كتب الله » الى آخره حكاية للواقع ، هذا موجب الدليل ، فان قيل : يجب الرضى بالقضاء اتفاقا فيجب بالعاصى ، وهو باطل اجماعا ، قلنا الملازمة ممنوعة ، بل يجب الرضا بالقضاء لا بالقضى إذا كان منها عنه ، لأن الأول صفته تعالى والثاني متعلقها الذي منع منه سبحانه ، ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في أمجاده ، ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء

الاصل الرابع : قال الأمام الحجة : انه تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ، وليس الخلق والتكليف واجبا عليه ، ^(١) وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه

(١) ندعى في هذا الاصل : « أنه يجوز لله تعالى ألا يخلق الخلق ، وانه - اذا خلقهم - فليس لانه أمر وجب عليه ، وان له سبحانه أن يكلف عبيده ، وأنه - اذا كلفهم - فليس تكليفه اياهم بسبب أنه أمر يجب عليه فعله » وخالف في ذلك طائفة من المعتزلة فقالت : يجب على الله أن يخلق الخلق ، ويجب عليه بعد خلقهم أن يكلفهم واستدل أهل الحق على دعواهم بأمور (الاول) : أن المفهوم الذي يتصوره العقل من

من مصاحبة العباد ^(١) اه ، وقل من يدكر عنهم إيجاب ابتداء الخلق ، بل اذا خلق العبد وكلف / وجب اقداره وازاحة الله ، وكل ما كان

لفظ الواجب شيئا أن أحدهما الذي ينال تاركه ضرر عاجل أو أجل وثنا فيما يتسبب عن تركه محال ، والأول هو معنى الواجب الشرعى ، والثاني هو معنى الواجب العقلى ، وليس يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له سبحانه اذ الخلق الضرر لله تعالى محال ، وليس في ترك الخلق وترك التكليف محال ، (الأمر الثانى) أنه تعالى قادر حكيم له تمام القدرة وكمال الارادة يتصرف ولا معقب لحكمه وتنفيذ مشيئته ولا راد لقضائه ، وقدارتكز في العقول وثبت عند أبواب النهى أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شيء ، فأن إيجاب شيء عليه يقتضى أن يكون مقسورا مجبرا ، تعالى الله عما يقولون علوا كثيرا

(١) حسب المعتزلة أن تعليلهم الوجوب عليه سبحانه بأن مصلحته غير عائدة عليه بل القائمة في الإيجاب ترجع إلى الخلق - ينفي عنهم قبح دعواهم وشناعتهم ، وجهلوا أن قولهم لمصلحة الخلق إنما هو تعليل وان الحكم المعلن هو الوجوب ونحن نطالبهم بتفهم الحكم فلا يفيدهم ذكر العلة ، وملخص هذا الكلام انا لا نزال نسألهم عن معنى قولهم أنه وجب لقائدة الخلق ، وما معنى الوجوب ، ونحن لا نفهم من الوجوب الا المعنيين اللذين ذكرناهما وهما متعديان ، فأن أرادوا معنى آخر فليفسروه أولا ثم ليذكروا علته ففسرنا انما نتكره عليهم ، ونحن لا نشكر أن مصلحة الخلق والتكليف راجعة الى العباد وانما نتكر المعلن بهذه العلة على أنه قد يقال : كيف يكون الخلق على الحال التى نشاهدها هو مصلحة العباد ، وهلا خلقهم في الجنة متنعمين

أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أو في الدين فقط ، مذهباً لهم ، ^(١) قال إمام الحرمين بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين : فقد

لا يعترهم الهم ولا ينزل بساحتهم الألم ولا ينتابهم الضرر ولا يغشاهم الغم ! فإن هذا الخلق المشاهد مما لا يخلو عن الآلام والمتاعب حتى لقد تمتي كثير من العقلاء العدم فقد قال بعضهم : « ليتني كنت نسياً منسياً » وقال آخر : « ليتني لم أكن شيئاً » وليت شعري كيف يستجيز عاقل لنفسه أن يقول للخلق في التكليف فائدة ، والتكليف والفائدة متناقضان فأنما معني الفائدة نفى الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفة !! فإن قيل : فائدة التكليف ما يلزم القيام به من الثواب ، قلنا : أفما كان قادراً على إيصال هذا الثواب إليهم من غير تكليف ؟ ولو زعم زاعم أن الثواب إذا وصل إلى المرء عن استحقاق له وأهلية بسبب قيامه بما يستدعيه من التكليف كان أذل لنفسه وأوقع فيها من أن يدركه بالامتنان عليه لكان هذا الزاعم مأفوناً ضعيف العقل متخلعاً عن الغريزة فاقد الصواب ، لا مأمور (أحدها) أنه انتهى إلى التكبر على الله عز وجل والترفع عن احتمال منته (وثانيها) أنه استنقل المقام أيد الآباد في الجنة ولومن غير تقدم تعب ولا تكليف ، (وثالثها) أنه زعم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً له ، وهو أمر باطل سيتبين نقيضه إن شاء الله

(١) ذهب البغداديون منهم إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير ، وذهب البصريون إلى وجوب الأصلح في الدين فقط بمعنى الانفع ، واتفق الفريقان على أنه يجب على الله اقدار العبد وتمكينه ، وعلى أنه تعالى فعل بكل أحد غاية مقدوره

يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بأكمال العقل لأجل التكليف وليس هذا مذهباً لهم ، فالذي ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بأكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف اهـ ، ثم قال الحجة رداً عليهم : المراد بالواجب أحد أمرين : إما الفعل الذي في تركه ضرر . إما أجل كما يقال يجب طاعة الله ، أو عاجل كما يقال يجب على العطشان الشرب كيلا يموت ، وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى أمر محال كما يقال : وجود المعلوم واجب ، إذ عدمه يؤدي إلى محال وهو أن يصير العلم جهلاً ، فإن أراد الخصم المعنى الأول فقد عرضه تعالى للضرر ، أو الثاني فهو مسلم ^(١) إذ بعد سبق العلم

من الأصلح ، وعلى أنه ليس في مقدور الله تعالى لطف لوفعه بالكفر لآمنوا جميعاً لأنه لو كان في مقدوره هذا اللطف ثم تركه لكان الترك بخلاً أو سقياً ، ثم أن معترلة البصرة بينهم من اعتبروا في الأنفع جانب علم الله تعالى فأوجبوا عليه ما علم نفعه كالجباي فلزمه ألا يخلق الله الكافر أو أن يميتة أو يسلب عقله قبل أن يبلغ سن التكليف ، ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير تكليفه فإنه يجب تعريضه للثواب فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً

(١) قال الحجة : « وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال ألا أن يقال كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل وما سبقت

لا بد من وجود المعلوم ؛ أو معنى ثالثا فهو غير مفهوم . انتهى ، واعلم أنهم يريدون بالواجب ^(١) ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي وهو هنا كمال القدرة والغنى مع انتفاء الصارف ، فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى

به المشيئة في الازل ، فهذا حق ، وهو بهذا التأويل واجب ، فإن الارادة اذا فرضت موجودة أو العلم اذا فرض متعلقا بالشيء . كان حصول المراد والمعلوم واجبا لاحالة « اهـ

(١) وقيل بل يريدون بالواجب ما هو مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك وهذا المعنى باطل أيضا لان الاختلال بما تقتضيه الحكمة نقص وهو مستحيل . على الله تعالى فيلزم أن يكون ترك مقتضى الحكمة مستحيلا لاستدعائه النقص وأن كان الترك بالنظر الى ذاته تعالى ممكنا فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لازما لذاته بسبب هذا الاقتضاء ، وهذا مذهب الفلاسفة الذين يقولون يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى ولكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضاءه الحكمة ، وقيل معنى الوجوب ان عادة الله تعالى جرت بأنه يفعل البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في سائر العاديات ، وهذا المعنى أيضا باطل ، لأنه يستلزم أن يتصف كل ما أخبر به الله تعالى من أفعاله بأنه واجب عليه لأنه قد قام الدليل على أنه يفعل قطعا ، فدتضا فرت العقول على عدم تجويز الكذب في خبره تعالى ، ولكن المعتزلة أنفسهم لا يسمون مثل هذا واجبا

عنه ، فيجب ، أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يليق ، وهذا هو المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام ، وظاهر تسليم الحجة رحمه الله أنهم اذا قصدوا « المعلوم يجب وقوعه » فهو صحيح ، ومراده تسليم إطلاق لفظ الوجوب فقط ، لامع موضوعه ، والا لزم أن كل أصلح يجب وقوعه ، لأن كل ما علم ^(١) وقوعه فهو الأصلح عندهم ، أذ لا يخفى أن كل مسلم نائما يقصد المبالغة في تنزيه البارى سبحانه بما ينسبه اليه فلا يمكن القول بوجوب الأصلح إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح ، وصرح الامام بفهم هذا المعنى من كلام الكعبى ، وصرح بأنهم قالوا : أن تخليد الكفار في النار والأغلال أصلح لهم ، وكذا الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم ، حقيقة الخلاف في موضعين : كون كل واقع زوى فيه الأصلح للعباد وأنه لو لم يكن كذلك كان نقصا ، ولزمهم خطأ ثالث فقالوا به ، وهو عدم قدرته على اصلاحهم وهدايتهم ، اذ كان من معلومه تخليد

(١) قد علمت أن هذا ليس رأيهم جميعا وأنه رأى طائفة من معتزلة البصرة فقط

في النار ووقوع خلاف معلومه محال ، فلا تتعلق القدرة به ، وقد قال تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا » إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي كون مقابل الواقع مما يدخل تحت قدرته تعالى ، وكونه لا يفعله على موافقة العلم لا يسلبه الأمكان الذاتي وذلك هو الذي لا تتعلق به القدرة ، فاستحالته لغيره لالذاته ، وليس لهم في هذا المطلوب متمسك مستمسك ، (١) ونحن ديننا أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا يسأل

(١) نريد أن نبين لك أن المعتزلة - بناء على أصلهم - قد أوجبوا عليه تعالى أمورا عدة ، وأن نقفك عليها ثم نبطلها بوجوه مخصوصة بها وأن كان أبطال أصلها بما ذكرنا كافيا في الرجوع عليها بالنقض والبطالان فنقول : اعلم أنهم أوجبوا عليه اللطف ، وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يبلغ حد الألفاء ، ومثاله بعثة الانبياء ، فأنا نعلم - بالضرورة - أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية ، وأنت لا تشك في بطلان هذا القول ولا تري بدامن الازورار بجانك عنه ، إذا علمت أنهم لا يوجبون عليه تعالى أن يرسل في كل عصر نبيا ، وأن يجعل في كل بلد معصوما يأمر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، وأن يجعل أحكام الاطراف مجتهدين متفقين ، مع ما في هذه الامور من اللطف والتقريب من الطاعة والابعاد عن المعصية ، وأوجبوا عليه ان يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية ، واستدلوا على ذلك بشيئين ، الاول : ان الثواب

عما يفعل ، كل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق ، لا يصبغ منه تركه اذا استحقاق ذلك أنما يكون لغير المملوك ، فأما المملوك بجملة هويته وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله أجرا مستحق للعبد على الله بسبب طاعته فالإخلال به يكون قبيحا ، والقبيح ممتنع على الله تعالى ، فيمتنع ترك الثواب ، فيلزمه وجوب ان يثيب المطيع ، والثاني : ان الله تعالى حين كلف عبده بأنواع التكليف إما أن يكون قد كلفه لا لغرض البتة وهو باطل لما انه يستلزم العبث وهو جد قبيح وخاصة بالنسبة إلى الحكيم القادر ، وأما ان يكون لغرض ، وحينئذ فأما ان يكون مرجع هذا الغرض إليه تعالى وهو باطل لتزهره عن ذلك ، وأما أن يكون مرجعه إلى العبد في الدنيا أو في الآخرة فأما في الدنيا فهو مشقة بلا خطر ، وأما في الآخرة فأما أن يكون الغرض اضرار المطيع وهو قبيح من الجواد الكريم فوق انه باطل بالاجماع ، وأما ان يكون الغرض نفعه ، وهو المطلوب ، فان ايصال ذلك النفع حينئذ واجب لئلا يلزم نقض الغرض ، والجواب عما ذكره في الوجه الاول ان انفي ان يكون العبد مستحقا على الله شيئا ، ولئن لزم ان يكافأ على طاعته فليس يحتم ان يكون الجزاء ثواب الآخرة ، فان الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة مع كثرتها وعظمتها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة إليها ، وما هذه الطاعة بأزاء النعم العظيمة الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصى العبد تحريك راسه او قيامه اذا قبل عليه ، فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب على المتفضل بالنعم واستحقاق العبد على المبتدئ بالكرم ، والجواب عما ذكره في الوجه الثاني ان اختار ان التكليف

ورعاية مصلحة ، فضلا عما هو الاصلح . وهو مستحق عليه ، وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة ؛ وله تعالى أن يميتهم اتفاقا ، وليس يلزم . في تمام الكرم ونفي البخل للسيد - بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الأحسان إلى كل عبد ، بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو

لا لغرض ونفي قولهم يلزم من عدم الغرض العيب ، او تخارانه لنفع قوم كالؤمنين وضرر قوم كالكافرين ، ولئن سلم انه لغرض فليس يلزم ان يكون على سبيل الوجوب والحتم بل هو تفضل على الأبرار وعدل بالنسبة الى الفجار الأمر الثالث أوجبوا عليه تعالى عقاب العاصي على معصيته زجرا عنها ، وزعموا أنه لو ترك عقابه لكان في ذلك التسوية بين المطيع والعاصي ، وذلك قبيح ، لانا نحكم بقبحه فيمن له عبدان أحدهما يطيع وأوامره ويحتمل محظوراته وينفذ اشاراته ويجري مع رغبته ورضاه والآخر على الضد منه وقالوا : أنه لو كان لا يعاقب العاصي لكان في هذا أذن للعصاة بارتكاب المعصية واغراء لهم بها لانه تعالى قد ركب في الانسان شهوة القبائح ولو كان المكلف لا يقطع بانه يعاقب حتما على ارتكاب القبائح بل ظن انه يجوز ترك عقابه لسدر على الشهوات واستمر على ارتكاب القبائح ، ويحجب عما ذكره اولابانه لا يلزم من ترك العقاب على المعاصي التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي ، ويحجب عما ذكره من الأذن والاغراء بانه انما يلزم ذلك اذا لم يظن العبد ظنا راجحا انه يعاقب على المعصية فاما والذي ندعيه ان العقاب امر راجح يجوز تركه جوازا مرجوحا فلا يلزمنا شيء من ذلك ، وكيف يجب والعقاب حقه تعالى والاسقاط فضل منه ؟ ومن ذا الذي يحجر على

مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء كما قال تعالى : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » له سبحانه كمال الصفات من الكريم والمتجاوز والجواد وشديد العقاب ، وعدم بعضها نقص ، واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات ، فانقسم الخلق

الله ان يتفضل وهو الكريم الجواد !!
الامر الرابع : أوجبوا على الله تعالى أن يعرض العبد عما يحدث له من الآلام ، والعرض عندهم هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والجلال قالوا : الألم ان وقع للعبد جزاء لما صدر عنه من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه ، وان لم يقع جزاء شيء صدر عنه فان كان من الله تعالى كالمريض وجب العوض عليه ، وان كان من مكلف آخر كان يضر به فان كان للجاني حسنات أخذ الله من حسناته وأعطى الجاني عليه عوضا لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما أن يصرف الجاني عن جنايته قبل أن يرتكبها وأما تعويض الجاني عليه من عنده بما يوازي ايلامه بحيث لا ينقص عنه ويجوز أن يزيده ، وقد اتفقوا على هذا المقدار ثم اختلفوا بعد ذلك فقال أبو هاشم وأتباعه : يجوز أن يكون العوض في الدنيا ولا يجب دوامه وقالت طائفة منهم العلاف والجباة وكثير من متقدمهم : يجب أن يكون في الآخرة ويجب أن يدوم كالثواب لأن انقطاعه يوجب الماس فيستحق بهذا الألم عوضا وهكذا فيتسلسل ، ويرد بأنه يجوز ألا يشعر بالانقطاع ، وأنت اذا تأملت في هذا الكلام ظهر لك أنه هذيان يشبه هذيان المحموم ، فقد جاوزوا في ذلك حدود الأدب مع الخالق جل شأنه ، وأوجبوا عليه ما ليس

الى شقي بعدله وسعيد بفضلته ، مع أن الكرم والفضل تعلق بالكل
فأن الكافر منعم عليه في الدنيا - على رأى القاضى - بما خوله
إلا أن الاشعري قال: إذا كان ذلك قد حجبته عن الله تعالى فليس
بنعمة ، قال الله تعالى: « أيمسبون أن ماتمدهم به من مال وبنين نسارع
لهم في الخيرات ؟ بل لا يشعرون » لكن تكرر في القرآن حكاية
قول الانبياء للكفار: فاذكروا آلاء الله ، فالحق أنهم في أنفسهم
نعم ، وطفيتانهم واقع باختيارهم ، وأن كانت سببا فلم تلجئهم ،
واختلف مشايحننا ^(١) في أنه هل يستجاب للكافر دعوة ؟ فقيل: لا ،

يرضى به حاكم قرية فضلا عن ملك في اقليم ، تعالى الله عما يقول المبطلون
علوا كبيرا

(١) اختلف مشايخ الحنفية في أنه هل يستجيب الله دعاء الكافرين أولا ،
فذهب جمهورهم الى أنه ممتنع مستدلين بقوله تعالى : « ومادعاء الكافرين
الا في ضلال » وبأن الكافر لا يدعوا الله تعالى اذ هو لا يعرفه فانه - وان أقرب به
- قد وصفه بما لا يليق به وهذا الوصف بما لا يليق تقض للقرار ، وذهب
أبونصر الدبوسى وأبو القاسم الحكيم الى أن اجابة الله تعالى لدعائه جائزة ،
قال الصدر الشهيد : وبه يفتي ، مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام فيارواه
ابن حبان والحاكم وصححه عن أبي ذر « قلت : يا رسول الله ، ما كانت صحف
ابراهيم ؟ قال : كانت أمثالا كلها ، أيها الملك المسلط المبتلي المغرور أني لم أبعثك

ولا أمر الدنيا فما قد يقع عند دعائه كان منجزا في علم الله تعالى له غير
معلق فيه بدعائه ، وقيل : نعم في أمر الدنيا ، ومع هذا فرحمته
سبقت غضبه ، حتى أن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده
أكثر ، أرايت أهل النار أكثر حصي ^(١) من أهل الجنة من
الحور والولدان ومؤمني الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف
لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت
المعمور ثم لا يعمودون اليه أبدا ؟ قال الحجة في دفع قولهم : أذالم
لتجتمع الدنيا بعضها على بعض ولكني بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فأنى
لأردها ولو كانت من كافر » وبقوله تعالى في قصة ابليس : « قال : رب
أنظرني الى يوم يبعثون ، قال : إنك من المنظرين » وهذه دعوة من ابليس
واجابة منه جل شأنه ، وربما قيل ان الكافر في الحديث ليس هو تقيض
المؤمن وإنما المراد به الذي يكفر النعمة أى يحجدها ، ونمنع أن الذي في
الآية اجابة لدعاء ابليس ، بل هو أخبار منه تعالى عما سبق في قضائه من
تأخيره الى يوم القيامة ، ولكن يعكر على هذا موقع الفاء في قوله تعالى :
« فأنتك من المنظرين » التي تدل على ترتيب هذا الكلام على دعاء ابليس ،
وقيد قوم جواز الاجابة بأمر الدنيا من قبل أنها عامة شاملة للمؤمنين وغيرهم
دون أمور الآخرة لأن رحمته تعالى فيها خالصة للمؤمنين
(١) تقول: يتوفلان أكثر حصي من بني فلان، أي أكثر عددا، قال الأعشى
ولست بالا أكثر منهم حصي وإنما العزة للكافر

يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه؛ ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء معرضين لخطر العقاب، وأنت قد علمت أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه، وفرض عدمه فرض محال؛ لاستلزامه المحال وهو اتصافه بما لا يجوز عليه تعالى زعمهم، فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر، لأن التعريض له إنما يلزم لو كان الأيجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه، وليس هذا كذلك، لأن حاصل كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الأصلح، لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به، فلذا حكموا بأن كل ما علم كونه من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق وحبط أعمالهم - على قولهم - هو الأصلح، فقولهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف سبحانه بنقص، ويجب وقوع وعده تعالى، فالسبيل إلى دفعهم إنما هو منع كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له، ومنع لزوم ما لا يليق به بتقدير أن لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه أو مصالحة جبرا بعد أن عرفه طريقها وأقدره ولم يجبره على خلافها، وليس ذلك صادرا إلا عن نقص في الغريزة،

وكذا كون الخلود في النيران أصلح لمن فعل به ذلك من مشاهدة جمال رب العالمين في أعالي الجنان أو من مجرد الجنان؛ وهذا أنكار للضروريات، ومن مشهور دفعهم مناظرة الأشعري^(١) مع الجبائي، وكان الأشعري تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار أماما في السنة، قال له: لو أن صبيا مات فرأى منزلة رفيعة لباليغ مسلم فقال يارب لم لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجته فأنال مثله؟ قال يقول الله تعالى

(١) اشتهر عند علماء الكلام أن المناظرة التي جرت بين الجبائي أحد رؤوس المعتزلة وتلميذه - يومذاك - الشيخ أبي الحسن الأشعري كانت في شأن ثلاثة أخوة مات أحدهم صغيرا وشب الثاني على الطاعة وكبر الثالث في العصية قال أبو الحسن: ما تقول في أخوة ثلاثة من شأنهم كيت وكيت؟ فقال الجبائي: أما الصغير فلا يثاب ولا يعاقب، وأما الكبير الذي نشأ مطيعا فيثاب، وأما الثالث فيعاقب، قال أبو الحسن: فإن قال الذي مات صغيرا لربه: يارب هلا عمرتني فأعمل صالحا فأدخل الجنة كما دخلها أخي المطيع! قال الجبائي فيقول له لربه: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار قال أبو الحسن: فإن قال الثالث: يارب لم عمرتني ولم تمنني صغيرا لثلاث أذنب فلا أدخل النار؟ فبهت الجبائي وعجز عن الجواب، فترك الأشعري مذهبه، وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتغل من بعد ذلك بهدم قواعدهم وتشديد مباني الحق

له : علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الأصلح لك الموت في الصبا ، فقال : فينادى الكفار من دركات لظى يا إلهنا أما علمت أنا إذا بلغنا عصينا فهلاً أمتنا في الصبا ؟ ! فانقطع الجبائي وتاب الأمام الأشعري ، واستغفينا بهذا عما ذكره في الأصل السابع الأصل الخامس : في الحسن والقبح العقليين ، لاتزاع في (١) استقلال العقل بأدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص

(١) اعلم أنه قد كثر الكلام في هذا الأصل ، وتشعبت فيه مناحي الجدل ، وطال القول في أصل الدعوى وبيان مكان النزاع منها والاستدلال للرأي الموافق للحق الجارى على طريق أهل الايمان الراجح واليقين الصحيح ، وليس يصح لنا أن نخوض فيما خاض فيه المتكلمون من غير أن نقفك على مقدمة اذا أنت وعيتها وجعلتها نصب عينك سهل عليك فهم ما بعدها ان شاء الله ، ثم نردفها بذكر الدعوى والنزاع فيها والاستدلال لها ، فانه انما كثر الخبط وتتابع اللجاج لأن المتكلمين لم يحصلوا معني الألفاظ الواقعة في الدعوى واختلاف الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطب خصمان في أن هذا الشيء حسن أو قبيح مالم يفهما معني الحسن والقبح ، فلا بد من الوقوف على معني الحسن والقبح فان هذين اللفظين مشتركان ومثار الأغاليط أجهالهما والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل معانيها في العقل فتقول :

النعل - بالنظر الى حفظ فاعله منه - ينقسم الى ثلاثة أقسام : (الأول)

كالعلم والجهل ؛ ورد الشرع أم لا ؛ وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه ، وانما النزاع في استقلاله بدركه في حكم الله تعالى : فقالت المعتزلة : نعم يحزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سبباً للعقاب إذا أدرك

الذي يلائم غرضه ويوافقه ويجرى معه (الثاني) الذي ينافر غرضه ولا يلتئم معه (الثالث) الذي لا يكون تفاعله فيه غرض يصح أن يوافقه أو ينافره ، وهذا الانقسام مما تشهد بصحته بديهة العقل ولا تجحده ، ولا تستطيع الزيادة عليه ، فان فعل الفاعل الفعل لغرض وكان هذا الفعل يتمشى مع ذلك الغرض ولا يعانده كان الفعل حسناً في حق فاعله ولا معني لحسنه ألا انه وافق غرضه ، وأن فعله لغرض ولم يكن ملائماً لهذا الغرض كان الفعل قبيحاً بمعنى أنه منافر للغرض منه ، وأن فعل لغرض فهو عابث ، وان نظرنا الى غير الفاعل وربطنا الفعل بمن لا يفعله كان حسناً اذا وافقه وقبيحاً اذا نافره ، فان وافق واحداً ونافر آخر فهو - بالنظر الى من وافقه - حسن - وبالنظر الى من نافره - قبيح ، فالحسن والقبح أمران اضافيان لتفسيرهما بالموافقة والمخالفة وهما أمران اضافيان ، وربما وافق الفعل الشخص من جهة ونافره من جهة أخرى فهو حسن من الجهة التي وافقه فيها وقبيح من الجهة التي نافره فيها

هذا معني الحسن والقبح ، وللمتكلمين فيهما اصطلاحات ثلاثة (الأول) أن الحسن كل ما وافق الغرض عاجلاً كان أو آجلاً والقبيح خلافه (الثاني)

قبحه وبثبوت حكمه - جل ذكره - فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحاً كشكر النعم ، وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسناً وقبحاً ذاتيين أو لصفة فيه ، قد يستقل بدركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما

أن الحسن هو ما يوافق الغرض في الآخرة وهو الذي حسنه الشارع وحث عليه ووعد بأثابة فاعله والقيح خلافه (الثالث) أن الحسن هو فعل الله كيفما كان مع أنه لا غرض في حقه بمعنى أنه لا تبعه عليه فيه ولا لأئمة وأنه يفعل في ملكه - الذي لا يساهم فيه - ما يشاء

هذا كلام الامام الحجة في تفسير الحسن والقيح وبيان منشأ الخلاف بين المتكلمين ، وأنت تراه قد جعل محط الخلاف بينهم في متعلق الغرض وعنده أنه لا خلاف بين أحد من المتكلمين في أن الشيء الحسن هو الذي يوافق الغرض والشيء القبيح هو الذي لا يوافقه وإنما الخلاف بينهم في هذا الغرض هل هو عام بحيث يتناول الدينى والأخروى أو هو خاص بالأخروى على ما سبق تفسيره ، وقال غير الامام الحجة : إن الحسن والقبح يطلقان - عند أهل الحق - باعتبار ثلاث اضافية غير حقيقية (الأول) أن الحسن هو ما وافق الغرض والقيح ما خالفه وليس ذلك أمراً ذاتياً لاختلافه وتبدله بالنسبة إلى اختلاف الأغراض بخلاف اتصاف الحل بالسواد واليباض مثلاً (الثاني) أن الحسن ما أمر به الشارع وأُني على فاعله والقيح بخلافه وذلك أيضاً مما يختلف باختلاف ورود أمر

فيه ، وقد لا فلا يحكم بشئ حتى يرد الشرع ، كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال ، وقالت الاشاعرة قاطبة : ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه وقبحه ورود بحظره ، وإذا ورد بذلك حسنه أو قبحه -

الشارع في الأفعال (الثالث) أن الحسن ما فاعله - مع العلم به ، والقدرة عليه - أن يفعله ومعنى هذا أنه لا حرج عليه في فعله ، والقيح في مقابلته وظاهر أن هذا أيضاً مما يختلف باختلاف الأحوال ، وذهب المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثوية إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة لذواتها لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه : بضرورة العقل كحسن الأيمان وقبح الكفران ، أو بنظره كحسن الصدق والمضروقيح الكذب النافع ، أو بالسمع كحسن العبادات ، فقد جعل الخلاف راجعاً إلى أن الحسن هل هو صفة ذاتية للشيء أو هو أمر اضافي ليس لازماً له ، وقد يعود الكلامان إلى بعضهما مع شيء من التحمل ، وقد جعل مؤلف الكتاب الخلاف دأراً على أنه هل يستقل العقل بدرك الحسن في الفعل فيحكم بأنه حسن أو لا يستقل بذلك فيتوقف حتى يرد الشرع بحسنه أو قبحه ، وأنت - إذا تأملت - ترى أن استقلال العقل وعدم استقلاله أمر آخر يتفرع على الحسن والقبح ولذلك فإنه قد قال أخيراً « وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسناً وقبحاً ذاتيين أو لصفة فيه » وجعل صاحب المواقف - بعد أن نفي الخلاف في المعنيين الأولين اللذين ذكرهما المؤلف - محل النزاع في الحسن

بهذا المعنى - فحله - بعد ورود الشرع ، بالنسبة الى الوصفين - كحاله قبل وروده ، فلا يجب قبل البعثة شئ لا إيمان ولا غيره ، ولا يحرم كفر ، وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة ، ثم اتفقوا على نفي ما بينته

بمعنى الذي يتعلق به الثواب والمدح ، وفي القبيح بمعنى الذي يتعلق به العقاب والذم

إذا تبين لك هذا فاعلم ان الخلاف بينهم على مراتب : (المرتبة الأولى) في ماهية الحسن والقبح (المرتبة الثانية) في الحاكم هل هو الشرع وحده على معنى أنه قبل وروده فلا حكم ، أو للعقل أن يستبد بالحكم ويتفرد ببيانه مدة عدم ورود الشرع ، ومن هذه المرتبة شكر المنعم هل يجب عقلا أو لا يجب حتي يأذن به الشرع

فأما عن المرتبة الأولى فقد علمت مما تقدمنا به اليك ما يقنعك ونحن نزيدك تفصيلا ، فاعلم أن الحسن عند أهل الحق ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح وكفعل الله سبحانه وتعالى ، وأما فعل البهائم فلا يوصف بالحسن ولا بالقبح اتفاقا ، وأما فعل الصبي فمختلف فيه ، والقبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه ، وقال المعتزلة : للشيء في نفسه مع قطع النظر عن الشرع - جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله المدح والثواب أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله الذم والعقاب ، ثم ان هذه الجهة التي تحسن أو تقبح قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع

المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل : من القول بوجوب الاصلاح على ما قدمناه - ووجوب الرزق ، والثواب على الطاعة ، والعوض في ايلام الاطفال والبهائم ، ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات بلا توبة ، بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة ، بل ماورد به

وقبح الكذب الضار فان كل أحد يفهم هذا ويحكم به بلا توقف ولا نظر ، وقد تدرك بالتأمل والنظر كما في حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدركها العقل - لا بالضرورة ولا بالنظر - ولكن اذا ورد الشرع بالفعل علم أن فيه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان واذا ورد بالترك علم أن في الفعل جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال فأدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهييه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ، ثم اختلف المعتزلة : فذهب الأوائل منهم الى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها ، وذهب بعضهم الى اثبات صفة حقيقية في الفعل توجب فيه الحسن أو القبح ، وذهب أبو الحسين من متأخريهم الى أن في القبيح صفة مقتضية لقبحه وليس في الحسن صفة تقتضي حسنه بل مجرد انتفاء الصفة المقبحة منه كاف لثبوت الحسن فيه وقد يطول بنا القول اذا نحن حاولنا أن نقفك على أدلة كل فريق ،

فنكتفي بهذه الاماعة ، ونحيلك على المطولات التي وضعت لهذا الغرض وأما عن المرتبة الثانية : فاعلم أنهم اتفقوا على استقلال العقل بادراك الحسن والقبيح اذا فسرنا الحسن بأنه صفة الكمال والقبيح بأنه صفة

السمع : من وعد الرزق ، والثواب على الطاعة ، وألم المؤمن وطفله ، حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه ، لا بد من وجوده لوعده ، لا نحصى ثناء عليه سبحانه ، هو كما أثنى على نفسه ، وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم لم نحكم بوقوعه ، وإن جوزناه على

التقص ، وكذلك إذا فسرنا الحسن بأنه الفعل الذي يلائم الغرض والقيح بأنه الفعل الذي يخالف الغرض ، واختلفوا - في استقلال العقل بإدراك الحسن والقيح - إذا نحن فسرنا الحسن بأنه الفعل الذي يتعلق به المدح والثواب ، والقيح بأنه الفعل الذي يتعلق به الذم والعقاب ، وينحصر الخلاف بينهم في ثلاثة مذاهب (المذهب الأول) أنه لا يمكن أن يقضى العقل في فعل من أفعال العقلاء بحكم قبل ورود الشرع بتقرير الحكم في هذا الفعل ، وهذا مذهب الأشاعرة (المذهب الثاني) وهو ما جرى عليه المعتزلة : أن الأفعال الاختيارية تنقسم إلى ما يحسنه العقل وإلى ما يقبحه وإلى ما لم يقض العقل فيه ، فما حسنه العقل : إن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا ، وأن ترجح فعله على تركه فإن لحق الذم بتركه سموه واجبا سواء أكان مقصودا لنفسه كالإيمان أو لغيره كالنظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى ، وإن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا ، وما قبحه العقل : إن التحق الذم بفعله سموه حراما ، وإن لم يلتحق بفعله ذم فهو مكروه ، واختلفت كتبهم فيما وقف فيه العقل فلم يقض بحسنه كما لم يقض بدمه : ففهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين ، وقالوا : إن هذه الأنواع كلها يقضى فيها العقل بمجرد وبدون حاجة إلى توقيف الشرع له ، بل

ما سذكروه ، ولا أعلم أحدا منهم جوز تكليف ما لا يطاق ، واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم الله في ذلك الفعل تكليفي : فقال الاستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند : نعم وجوب الإيمان بالله ، وتعظيمه ، وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه ، وتصديق النبي عليه السلام ، وهو معنى شكر المنعم ، وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله : « لا عذر لأحد في الجهل بخلقه لما يرى من خلق السموات والأرض » وعنه : « لو لم يبعث الله رسولا لوجب على

استوجبوا - إذا جاء الشرع - أن يجيء على وفق ما اقتضاه العقل ، واستلزموا أنه يجب على الله ألا يفعل القبيح الذي يقضى العقل بقبحه ، وأنه يجب على الله أن يخلق الخلق ، وأن يكلفهم ، وأن يثيب طاعتهم ، وأن يعاقب عاصيهم ، وأن يفعل لهم ما هو الأصلح لهم ، وأن يعرض عن الآلام ، إلى آخر ما ذكرناه لك مفصلا في تعليقاتنا على الأصل السابق ، (المذهب الثالث) وهو مختار أبي منصور المتريدي ومن تبع طريقه ، وهو الذي فهمه بعض العلماء من كلام أبي حنيفة ، وملخصه أن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه يتنزه معه الاتيان به سببا للعقاب ، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكم الله تعالى في الفعل بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه ، وليس يخفى عليك أن هذا القول - وإن كان في ظاهره ما يوافق مذهب المعتزلة - يخالف ما ذهب إليه المعتزلة من وجوه : (أحدها) أن

الخالق معرفته بمقولهم « ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المهيح الأول ، قالوا : العقل عندهم إذا أدرك الحسن والقبح بوجوب نفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما ، وعندنا الموجب هو الله تعالى والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه على الحسن والقبح الكائنين في الفعل ، وأشار بعضهم إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم قولهم بوجوب الأصلح عليه - تعالى عن ذلك - فانه إذا أدرك العقل القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى ، قلنا : بل إذا علمه

المعتزلة قد قرروا أن العقل يدرك الحسن أو القبح في الفعل ويدرك الحكم المترتب على أحدهما من غير توقف على الشرع ، والماتريديّة قالوا العقل يدرك الحسن أو القبح ولا يقضي في شيء بمقتضى ما أدركه بل ينتظر ورود الشرع بهذا القضاء ، فاعقل - عند المعتزلة - حاكم ، وعند الماتريديّة آلة للبيان وسبب للحكم ، (الوجه الثاني) أن الماتريديّة لم يقولوا بما قال به المعتزلة مما استلزمه كلامهم (الوجه الثالث) أن العقل مدرك للحسن والقبح في جميع الأفعال عند المعتزلة على الوجه الذي قررناه وعند الماتريديّة لا يدركها في جميع الأفعال وإنما يدركها في بعضها دون البعض ، وسيتكلم المؤلف على هذا فتفتن به ، ومما هو مندرج في هذه المرتبة شكر المنعم : فقال أهل الحق إن شكر المنعم لا يجب عقلا بل ينتظر ورود السمع بوجوبه ، وخالف في ذلك المعتزلة فقالوا يجب عقلا ، ونحن نجعل لك الاستدلال لهذا كله حجة بأن يطول بنا القول ، فنقول :

عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الأمر ، أعنى استحالة عدمه على زعمهم ، فالحاصل أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا في فعل يصح نسبته إليه تعالى وإلى العباد كإيصال رزق الفقير أدرك وجوب وقوعه منه سبحانه ، أي لا بد منه لاستحالة غيره ، وأدرك أمره سبحانه عبادة بذلك الحسن كالزكاة بناء على اختيارهم ، بخلاف وجوبه عليه بالأعنى الذي قالوا ، حيث لا يمكن ترك مقتضاه ، وإن كان لا يليق نسبته إلا إلى العباد أدرك انفراده تعالى بإيجابه عليهم ، فظهر

استدل أهل الحق — على أن الحاكم على جميع الأفعال هو الله وأن العقل لا يستبد بأثبت شيء من الأحكام ، وانه لا يجب شكر الله ولا معرفته حتى يأذن بهما — بوجوبه : (الأول) إن العقل إن أوجب النظر وطلب المعرفة — مع اعترافه بأن ذلك مما لا فائدة فيه ، ولا نفع من وراءه عاجلا أو آجلا — فهو عبث يستدعيه الجهل ولا يأمر به العقل ، وإن كان يأمر بذلك ويوجبه — ارتقبا للفائدة ، ورجاء للنفع — فأما أن يظن هذه الفائدة حائدة على المعبود وراجعة إليه — سبحانه وتعالى — وهو خطأ وضلال وإما أن يظنها راجعة إلى العبد منتبهة إليه ، ولا يخلو من أن يحسب رجوعها في الحال أو في المآل : أما في الحال فهو — لعدم دوامه — تعب ليس وراءه كبير فائدة ، وأما في المآل فهو ظن لا دليل عليه ، إذ الغرض أنه لم يخبر به ممن لا يجوز كذبه ، ولعله لا يتاب بل يعاقب على فعله ، فالحكم بالثواب حمالة لا أصل لها

ان ليس للعقل سوى إدراك الحكم، وقال أئمة بخارى منهم: لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة، وحملوا المروى عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة، وهو ممكن في العبارة الأولى دون الثانية، بعد قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح، اذ لا يمتنع عقلا أن لا يأمر الباري بالإيمان ولا يثيب عليه وان كان حسنا ولا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا، والحاصل أن لا يمتنع عدم التكليف عقلا، اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح

الثاني أن شغل العبد نفسه بذلك تصرف في فكره وقلبه وصرف لنفسه عن الملاذ والشهوات، وهو عيب مريب خلقت فيه شهوة وممكن من الملاذ، فأى صارف صرفه عن هذا؟ ولعل المقصود من خلقه أن يشتغل بشهوات نفسه، واستيفاء نعم الله تعالى، والا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه!!
الثالث: أن الانسان لو أراد أن يشكر ملكا من الملوك على نعمة أسداها اليه فبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة لما استحق بذلك إلا القتل إذماله ولهذا الفضول ومن هو حقي يبحث عن أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولما ذلا يشتغل بما يهمه ويعنيه؟! فالذى يطلب معرفة الله تعالى — من غير أن يتدب الي ذلك — كأنه يطلب تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره في أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من كان له منصب فمن أين عرف هذا الفضولى أنه مستحق لهذه المكانة مستأهل لتلك المنزلة؟

لشكر، ولا يتضرر بالعصية ولا يأخذ حنق فيتشق بالعقاب، على أن تسميتها طاعة ومعصية تجوز إذ هما فرع الأمر والنهي، بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه شكرا له، فلو لا أنه أطلق بفضله ذكر اسمه سمعا ووعد عليه لخاف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه إذ يرى أنه أحقر من ذلك، فسبحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم برّه، واذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق الا السمع، وقد قال الله تعالى: «وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا» نفي العذاب مطلقا، فتخصيصه بعذاب الدنيا خلاف اللفظ بلا موجب، وقال سبحانه في شأن الكفرة: «كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير» وفي أخرى: «ألم يأتكم رسل منكم» بل بموجب عقلي، وهو أن أول الواجبات كالنظر لو لم يكن عقليا لزم إخماد الأنبياء، واذا وجب عقلا^(١) وجب الايمان عقلا لأن

(١) هذا اعتراض ورد على الأشاعرة ومن وافقهم من الحنفية، وتقريره أن يقال لهم: لو لم يكن العقل مدركا وحكما لأدي ذلك إلى إخماد الرسول فانه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فلمخاطب أن يقول له: إن لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه، وإن كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل في حين أن العقل لا يوجب، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع

العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح ، وأما الملازمة فلا نه لو لم يجب
الا بالشرع فقال المكلف لا يجب علي النظر بالعقل ، والشرع لا
يثبت في حق الا بالنظر ، ولا أنظر - : لزم إغفامهم ، قلنا : هذا
كقول قائل لواقف : وراءك سبع ، فان لم تنزعج عن مكانك قتلك ،
وان نظرت وراءك عرفت صدق قولي ، فيقول الواقف : لا يثبت
صدقك ما لم ألتفت ، ولا التفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك ، فيدل هذا
على حماقة هذا القائل وتهذهله للاك ، ولا ضرر فيه على المرشد ، فكذلك
النبي ^(١) يقول وراءكم الموت ودونه النيران إن لم تصدقوني بالالتفات

والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة ، ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع ،
فيؤدي ذلك الى أن لا تظهر صحة النبوة أصلا ، وبعبارة أخرى : انه —
إذا لم يكن للعقل أن يثبت — لزم الدور في اثبات صدق النبي ، وذلك
لأن النظر فيها واثباتها بالمعجزة متوقف على الشرع لأنه لا حكم الا له ،
والأخذ بالشرع متوقف على صحة النبوة وصدق الاعجاز ليميز النبي من
المتنبي ، فتوقف كل واحد منهما على الآخر

(١) هذا اشارة الى جواب الاعتراض السابق ، وبيان انه يتوقف على
اظهار معني الوجوب ، وهو ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر
موهوم في الترك أو معلوم ، واذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح
وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر رجح فعله على تركه ، ومعنى

الى معجزاتي ، فن التفت عرف صدق ومن لاهلك ، فالشرع يحذر
عن النار ، والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز ما يقول ، والطبع
يستحث على الحذر من الضرر ، وقد يقال : مجرد التجويز المذكور

قول النبي صلى الله عليه وسلم : إنه واجب — : أنه مرجح بترجيح الله
تعالى في ربطه العقاب بأحدهما ، وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب
لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما ، بل
شرطه أن يكون علمه ممكنا لمن أراده ، اذا تقرر هذا فاعلم أن دعوة النبي
لمن أرسل اليهم معناها أنه يقول لهم : ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء
مسعد — بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والآخر مهلكا — ويقول
أيضا : واست أوجب عليكم شيئا فان الايجاب هو الترجيح ، والمرجح هو
الله تعالى ، وانما أنا مخبر عن كون الكفر سما والايمان شفاء ، ومرشد الى
الطريق الذي يتبين به صدق وهو النظر في المعجزة فان سلكتم هذا
الطريق عرفتم ونجوت وان تركتموه هلكتم ، ومثاله طبيب انتهى الى
مريض وهو متردد بين دواءين قد وضعا بين يديه فقال له : أما هذا فلا
تتناوله فانه مهلك للحيوان ، وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور
فيموت على الفور فيظهر لك ماقلته ، وأما هذا فقيه شفاؤك وأنت قادر على
على معرفته بالتجربة وذلك بأن تشر به قبرا وليس يضرني ولا يضر من
عابني الطب أن تهلك كما أنه لا ينفعي ولا ينفعه أن تبرأ ، فعند هذا لو سأله
المريض : أوجب على هذا بقولك أم بالعقل ؟ وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل

ليس ملزوماً عقلياً للنظر ولا استحثاث الطبع بل قد لا ينساق اليه بغلبة الشهوة مع قوة النفس وسهوها ويعود المحذور ، فقد يجاب بل مقتضى ما ذكرتم وجوب النظر المستلزم لوجوب الإيمان عند دعوة النبي ، وبه تقول ، وهو لا يفيد وجوبه بلا دعوة ولا أخبار أحده وهو مطلوبكم ، والحاصل أن كل الوجوبات تثبت ابتداء بالتجربة — : كان مهلكاً نفسه ولم يكن على الطيب ضرر ، فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وأن الإيمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غنى عن العالمين — سعدوا أم شقوا — فأنما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريق المعرفة ثم ينصرف فمن نظر فلتنفسه بنى الخير ومن قصر فعلى نفسه جنى ، والذي يكشف عنك الغطاء في هذا أمر : هو أن الوجوب — كما ظهر لك — عبارة عن نوع رجحان في الفعل ، والموجب هو الله تعالى لأنه هو المرجح ، والرسول مخبر عن الترجيح ، والمعجزة دليل على صدقه في الخير ، والنظر سبب في معرفة الصدق ، والعقل آلة النظر ، والفهم معنى الخبر ، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم الحذر منه بالعقل ، فلا بد من طبع تخالقه العقوبة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحث ، ولكن لا يستحث ما لم يفهم الحذر منه ولم يقدره ظناً أو علماً ، ولا يفهم الترجيح بنفسه بل بمعاونه من الرسول ، والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل هو مخبر عن الله تعالى ، وصدق خبره إنما يبين بالمعجزة ، والمعجزة لا تدل إلا بالنظر ، والنظر إنما يتأني بالعقل

جبراً بحكم المالكية ، ولكن يتوقف تعلقها على فهم الخطاب بالأبلاغ ، وقد تحقق كل ذلك في حق من أخبره بذلك مخبراً لا تنفاء الغفلة بذلك ، غير أن هذا التعلق في غير الواجب — الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات — يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة ، وأما فيه نفسه فبمجرد الأخبار به ، لا يعتذر في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الأبلاغ وآلة الفهم — وهو العقل المجوز لما ادعاه — لأنه جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فلا يعتذر فيه ، وثمرة هذا الخلاف في من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات : يُخَلَّد في النار على قول المعتزلة والفريق الأول من الحنفية ، دون الفريق الثاني منهم والأشاعرة ، وإذا لم يكن مخاطباً بالأسلام عند هؤلاء فأسلم هل يصح إسلامه؟ عند الحنفية نعم كالإسلام الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف ، وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب — من مشايخ الشافعية — يقول : لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي عندهم ، والنظر في أصل المسئلة — أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه — طويل لا يليق بهذا المختصر

ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة - وهو مضمون الأصل الخامس - حيث قال : يجوز ^(١) لله أن يكلف عباده ما لا يطيقونه ، خلافا للمعتزلة ، ولو لم يجوز لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » ولأنه تعالى أخبر نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدق ثم أمره

(١) ندعى هنا « أن لله تعالى أن يكلف العباد : ما يطيقونه ، وما لا يطيقونه » ويخالفنا في ذلك المعتزلة فقد ذهبوا إلى إنكار أنه يجوز لله - سبحانه - أن يكلف عباده بما لا يطيقونه ، والكلام في هذا يستدعي بيان معنى التكليف أولاً ، ثم نبين موضع الاتفاق وموضع الاختلاف ، فأما أولاً : فاعلم أن للتكليف في نفسه حقيقة ، وله مصدر يصدر عنه ، وله مورد يرد عليه ، وله شرط ، وله متعلق ، فحقيقته أنه كلام يصدر عن يفهم إلى من يفهم في أمر يفهم بحيث يكون المخاطب به أدنى حالاً من المخاطب (الأول بفتح الطاء والثاني بكسرها) ومصدره المكلف - بكسر اللام - ومورده المكلف - بفتح اللام - ويشترط في الأول أن يكون متكلماً من قبيل أن التكليف كلام فليس يمكن أن يحصل إلا من متكلم ، ويشترط في الثاني أن يكون فاهماً للكلام فالكلام مع الجماد والجنون لا يسمى خطاباً ولا تكليفاً ، وشرط التكليف أن يكون مفهوماً فقط ، وهل يشترط فيه أن يكون بأمر ممكن في قدرة المكلف أن يحصله أولاً يشترط فيه ذلك ؟ هذا هو محل الاختلاف . وقد علمت أن المتكلمين في ذلك على فرقتين : الأولى لا تشترط

بأن يصدق في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق هذا محال . اهـ

ولا يخفى أن الدليل الأول ليس في محل النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلاً فيموت ، أما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الأيلام بقصد العوض وجوباً ، وأما أكثر من كونه مفهوماً وهم الجماعة من أهل الحق ، والثانية تشترط - فوق اشتراط الفهم - أن يكون المكلف به أمراً ممكناً وهم المعتزلة ، واعلم أن ما لا يطابق على مراتب : (أدناها) أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره بعدم وقوعه والتكليف بهذا جائز بل وقع إجماعاً فإنه لو لم يكن كذلك لما كان العاصي بكفره أو فسقه مكلفاً بالإيمان وترك الكبائر ، بل يلزم عليه ألا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً وهذه اللوازم قد علم بطلانها من الدين بالضرورة ، (وأقصاها) أن يمتنع الفعل لنفس مفهومة وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم ، وقد اختلف العلماء في تصور هذا النوع ، فمنهم : من قال بإمكان تصويره معللاً بأنه لو لم يمكن تصويره لما أمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصوه أو ممتنع الطلب أو نحوها فقد علم أن الحكم على الشيء متفرع على إدراكه وتصوره ، ومنهم من قال بامتناع تصويره زاعماً أن طلبه يتوقف على تصويره واقعاً من قبيل أن الطاب لبثت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق طلبه به ثم يطلبه بعد هذا التصور ، وتصور هذا النوع على وجه الوقوع

عند الحنفية المانعين منه أيضاً فتفضلاً بحكم وعده على المصائب ، ولا يجوز أن يكلفه أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » وعن هذا النص ذهب المحققون - ممن جوزه عقلاً - من الأشاعرة إلى امتناعه سمياً وإن جاز عقلاً ، وإرادنا لهذا النص لا بطلان الدليل الثاني ، فإنه لو صح بجميع

والثبوت — ممتنع وذلك لأن ماهيته وحقيقته من حيث هي هي تقتضي انتفاء وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل هو تصور لشيء آخر ويقرب هذا منك أن تنظر في حال من يريد أن يتصور أربعة بعنوان كونها عدداً غير زدوحي فهل ترى أنه يكون متصوراً للاربعة ؟ وإذا علمت هذا فاعلم أن العلماء قد اختلفوا في جواز التكليف بهذا النوع فمن ذهب إلى أنه ممكن التصور أجاز التكليف به ، ومن ذهب إلى أنه مستحيل التصور منع التكليف به (والمرتبة الثالثة الوسطى) وهي أن يمتنع الفعل لا لذاته ولا لعلم الله بعدم وقوعه ونحوه ، بل لأن القدرة الحادثة — وهي قدرة العبد — لا تتعلق به في العادة : بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به أصلاً وذاك كخلق الجسم ، أو يكون من جنس ما تتعلق به لكنه من نوع أو صنف لا تتعلق به وذلك كحمل الجبل والطيران إلى السماء ، وهذا محل الخلاف الذي يقصده المؤلفون باطلاق مالا يطاق ، والقول فيه من جهتين : (الأولى) هل يجوز التكليف به أولاً بجوز ، (والثانية) بعد القول بجوازه هل وقع التكليف به أو لم يقع ، أما الثانية فقد اتفقوا جميعاً على أنه تعالى لم

مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النص ، لا للاستدلال على عدم جوازه منه تعالى لأن ذلك بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بدرك صفة الكمال وضدها كما سنذكره في آخر هذا الفصل فهذا تقض اجمالي ، والحل أن المراد بما لا يطاق المستحيل لذاته أو في العادة ، كما ذكرناه في التكليف بحمل جبل ، أما المستحيل باعتبار

يكلف أحداً بما لا يطيقه عادة وسندهم في هذا شيان : الأول الاستقراء ، والثاني خبره تعالى الممتنع كذبه وهو قوله جل شأنه : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » وأما الأولى فقد ذهب أهل الحق إلى تجويزه ومنعه المعتزلة لسكونه قبيحاً عندهم ، وهذا هو الحق في تقرير الموضوع وبيان مواضع الاتفاق فيه والاختلاف ، ومنه يتبين لك أن استدلال جماعة من أهل الحق — على جواز التكليف بما لا يطاق رداً على المعتزلة — بأن الله تعالى قد كلف أبا جهل بالإيمان وكلف العصاة بالطاعة — : أمر ليس وارداً على محل متنازع فيه لأنهم متفقون على جواز ذلك ، واستدل الامام الحجة على هذا الأصل فقال : « وبرهان جواز ذلك أن استحالة لا تخلو : إما أن تكون لا متنازع تصورات كاجتماع السواد والبياض ، أو لأجل الاستقباح ، وباطل أن يكون امتناعه لذاته فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن ، إذ التكليف لا يخلو : إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم — وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن : قم ، فهو — علي مذهبه — أظهر ، وأما نحن فإنا نعتقد أنه اقتضاء يقوم

سبق العلم الأزلى بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً وهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والأخبار به ، لما تقدم من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا جبره على المخالفة ومن فروعه أيضاً - وهو مضمون الأصل السادس - أن لله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة^(١) حيث لم يجوزوا ذلك إلا بعوض أو جرم وإلا لكان ظالماً غير لائق بالحكمة ولذلك أوجبوا أن يقتصر لبعض

بالنفس ، وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز ، بل ربما يقوم بنفسه من قادر ثم يبق ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لا يدري ويكون الاقتضاء قائماً بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً عند المقتضى فإن علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء ، وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فإن كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لتزهره عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض ، أما الإنسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستقبح ذلك ، وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى . . اهـ

(١) ندعى هنا : « أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البريء الذي

الحيوانات من بعض ، قلنا : الظلم التصرف في غير الملك ويدل على جواز ذلك وقوعه وهو ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوانات من الذبح والعقر ونحوه ولم يتقدم لها جريمة ، فإن قالوا إنه تعالى يحشرها ويجازيها إما في الموقف أو في الجنة بأن تدخل في صور حسنة يلتذ برؤيتها أهل الجنة أو في جنة تخصها على حسب مذاهيهم في ذلك قلنا : ذلك لا يوجب العقل فإن جوزه ولم يرد به سمع فلا يجوز الجزم به ، وما ورد من الاقتصاص للشاة الجاء من الشاة القرناء - ان ثبت ، وهو أن يدخل الله دايها قصاصاً أو يقتص فان ذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لانوجه منه تعالى وإن لم يثبت كفيها أمره

واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق

لم يقدم جريمة ولا أسلف جناية وليس يلزم عليه ثواب » ويخالفنا في ذلك المعتزلة ، بنوه على ماسبق تبينه من الحسن والقبح ، وزعموا أن مثل هذا الذي ندعيه قبيح والله تعالى منزّه عنه ولقد ذكرنا لك فيما أسلفنا ما يكفي لنقض هذا المدعى ولكننا نتكلم هنا فزيدك إيضاحاً ، وقد لزمهم - بناء على هذا - أن يدعوا أن كل برغوث وتملة أو ذى بعرك أو صدمة فإن الله عز وجل يحب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب ، وذهب جماعة إلى

فهم - لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفا لهوى نفسه في رضا مولاه - أ منع ، بمعنى أنه يتعالى عن ذلك ، فهو من باب التنزيهات ، إذ التسوية بين المسيء والمحسن غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول ، وقد نص الله تعالى على قبحة حيث قال : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » فجعله سيئا لهذا في التجوز عليه وعدمه ، أما الوقوع فمقطوع بعدمه ، غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية وغيرهم لذلك ولقبیح خلافة ، وقد تقدم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال ، وكثيرا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسئلتی التحسين

أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان أخرى يناهاها من اللذة ما يقابل تعبها ، وهذا كلام من الفساد بحيث لا يحتاج إلى تقضيه أو إقامة البرهان على ما يخالفه إذ تكفي النظرة العجلى في دفعه والالتيان على قواعده بالهدم ، ولسكنا لا نرى بأسا من إزالة ما قد يحبك بصدرك فليس عليك ، فنقول : أما إيلام البرىء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور وهو واقع نشأه ونحس به فيبقى قول الخصم — إن ذلك يوجب عليه الحشر

والتقييح العقليين ، لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح ، فذهب عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحير كثير منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه لأنه نقص لما ألزم القائلون ^{الزائد} بنفي الكلام النفسى القديم الكذب على تقدير قدمه - في الأخبارات ، وهو مستحيل عليه لأنه نقص ، حتى قال بعضهم - ونعوذ بالله مما قال - لا يتم استحالة النقص عليه إلا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى ، وقال إمام الحرمين : لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه ، وقال صاحب التلخيص : الحكم بأن الكذب نقص : إن كان عقليا كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وإن كان سمعيا لزم الدور ، وقال صاحب المواقف : لم يظهر لى فرق بين النقص

والثواب بعد ذلك — : بلا دليل ، ونعوذ به إلى معنى الواجب ، وقد بان أنه — بما ذكرنا من معانيه — مستحيل في حقه تعالى ، فان فسروه هنا بمعنى لم نذكره كان عليهم أن يبينوه للنظر فيه ، وإن زعم زاعم منهم أن ترك الحشر والثواب يتنافى مع كونه تعالى حكيما ، قلنا له : إن الحكمة : إن أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها فليس في ترك ما ذكرتم من السخف ما يناقضه ، وإن أريد بها أمر آخر فلسنا ندري ماهو ، ونحن

العقل والقبح العقلي بل هو هو بعينه ، وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع ، حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم - بعد ما حكى كلامهم هذا - : وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلتى الحسن والقبح ، ثم قال صاحب العمدة من الحنفية : تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم إلا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز اهـ والأول أحب إلى لا الثاني إذا أريد بالموثوقين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذى أصر عليه أبدا كالكفر لولا التصوص الواردة بتفضله بخلافه ، ولأن الثاني من باب العفو وهو جائز في نظر العقل ، إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وخلافا للأشعرى كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازما مذهبه ، ونحن لا نقول

لا نثبت له تعالى الحكمة إلا على هذا الوجه ، وإن توهم منهم متوهم أن ترك هذه الأمور يجر إلى أن يكون الله - سبحانه - ظالما ثم لعب الشيطان بعقله فحسب أن ما ذكره صحيح فانطلق يبرهن لك على استحالة أن يكون الله جلّت قدرته ظالما فذكر لك قوله تعالى « وما ربك بظلام للعبيد » فليس جوابنا عليه إلا بأن نرشده إلى التدبر في معنى الظلم ليتبين له أنه لا يمكن أن يتحقق في جانب الله تعالى فإن الظلم متفى عنه بطريق السلب

بامتناعه عقلا بل سمعا ، وظنهم أنه منافي للحكمة - لعدم المناسبة - غلط قولهم تعذيبهم واقع لا محالة بالاتفاق منا فيكون على وجه الحكمة فعدمه على خلافها ، قلنا : هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين وهو ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذا ظفر به وعفوه عنه إظهارا لعدم الالتفات إليه تحقيرا لشأنه ، وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق أيضا ليتشقى بالعقاب ، ثم قال : لا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لأن المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اهـ ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب الأشاعرة أليق ، ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسير

الحض ، كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الرمح ، والله المثل الأعلى ، وذلك من قبل أن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى ، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره ، ولا يتصور البتة أن يكون الإنسان ظالما في ملك نفسه مهما فعل إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى ، فن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون مأمورا لغيره فان الظلم

العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء: أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختاراً، أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه،

هذا الذي ذكرناه يرجع إلى أمر الآخرة أما في الدنيا فلا نزاع في وقوع الأيلام، بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه خلافاً للمعتزلة ويعتقدون فيه حكمة الله سبحانه فقد ندرك كتكفير الخطايا ورفع الدرجات، قد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبودية ليتضرع فيتحقق بوصف العبودية لعز الربوبية «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض» إلى قوله: «إنه بعباده خير بصير» والله تعالى وإن كان قادراً على رفع تلك المبعديات والردائل النفسية دون كلفة لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي وولوج المشقات في رضا المالك على التحقيق، وهذا مما يستحسنه العقل السليم، ويراه زيادة إحسان فيما ينبغي للعبد مع سيده ومالك رقه، ولهذا فضل على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب

مسلوب عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه. فان فسروا الظلم بمعنى غير هذا المعنى فهم مطالبون ببيانه وقبل أن يبينوه فلسنا نتكلم فيه لا بنفي ولا باثبات. وهيات أن يجدوا معنى مقبولا

وعن هذا ذهبنا إلى أن الاتقياء من بني آدم كالرسل وغيرهم أفضل من، الملائكة خواصهم كالأنبياء أفضل من خواصهم: وعوامهم كالصالحاء أفضل من عوامهم، وبناته أفضل من الحور بل روى أنهم يتهن عليهن فيقلن صمنا ولم تصمن، الخبر * ويكون أيضاً ابتلاء للغير بالغير إن كان مكلفاً فيترب في حقه أحكام كظلم إنسان مثله أو بهيمة * قال مشايخ الحنفية: خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذئب وقد لا ندرك كما في البهائم ونحوها فيحكم بحسنه قطعاً ويعتقد فيه قطعاً حكمة قصرنا عن دركها فيجب التسليم له واعتقاد الحقيقة في فعله وترك الاعتراض، له الحكم والأمر لا يستل عما يفعل بحكم ربوبيته وكمال علمه وحكمته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم يستلون بحكم العبودية والمملوكية

واعلم أن قولنا له في كل فعل حكمة ظهرت أو خفيت ليس هو بمعنى الغرض إن فسر بفائدة ترجع إلى الفاعل فان فعله تعالى وخلق العالم لا يعمل بالأغراض لأنه يناقض كمال الغنى عن كل شيء «وإن الله لغني عن العالمين» وإن فسر بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفي أيضاً إرادته من

الفعل وقد تجوز ، والحكمة على هذا أعم منه ، وأما أحكامه فعالة بالمصالح ودرء المفسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه ﴿الأصل التاسع﴾ : لا يستحيل بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة ^(١) قالوا : لا فائدة في بعثهم إذ في العقل مندوحة عنهم ، ومن المحققين من جعل القول باستحالتها قسماً لقول البراهمة ، قال المنكرون

(١) ندعى هنا : « أن بعثة الأنبياء جائزة وليست أمراً محالاً ولا واجباً » ويخالفنا في ذلك البراهمة والمعتزلة : أما البراهمة فزعموا استحالتها ، وأما المعتزلة فادعوا وجوبها

وقبل الكلام على بطلان دعوى الطائفتين وتدعيم عقيدتنا نريد أن نخوض في أمور نجد أنها أمر لازم لا مندوحة لنا عنه :

الأمر الأول في معنى النبي : وهو لغة قيل : مأخوذ إما من النبوة وهي ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحي الذي سيأتي وبين معناه اللغوي على هذا أنه قد شرفه الله تعالى على سائر الخلق حتى ارتفعت منزلته وسمت درجته وعلت ربلته ، وهو على هذا فعيل بمعنى مفعول والأصل فيه عدم الهمز ، وإما من النبأ ومعناه الخبر — والمناسبة أنه يخبر عن الله تعالى فهو — على هذا — فعيل بمعنى فاعل والأصل فيه الهمز ، وإما من نبأ من مكان كذا إلى مكان كذا إذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبي بشريعة إلا عاداه قومه وأخرجوه وهو — على هذا أيضاً — فعيل بمعنى فاعل والأصل فيه الهمز ، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول ،

للنبوة : منهم من قال باستحالتها ولا إعتداد بهم ، ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة ، وهو مخالف لقول الامام الحجة وكثير ممن رأيت وكأنه لما كان حاصل دليلهم نفي الفائدة لأن ما جاء به إما موافق لما يقتضي العقل فلا حاجة إليه أو مخالف فيتترك ظن عدم الاستحالة ، لكن يبعد أن يخفى عليه أن نفيهم الفائدة في أفعال الله

ويطلق النبي في الشريعة على من اصطفاه الله تعالى واختاره ليبليغ أمره إلى خلقه وينذرهم بطشه ، وزعم الحكماء أن النبي من كان مختصاً بخواص ثلاثة الأولى : أن يكون مطلعاً على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقية كسب وتعليم وتعلم ، الثانية : كونه بحيث يطبعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المقارفة إلى بدل ، الثالثة : أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحى ، وفي ذلك كله نظر لا حاجة بنا إلى تقريره لئلا تشعب مناحي القول ويكثر الأخذ والرد فتحيك على المطولات .

ومن هنا تستطيع أن تفهم معنى النبوة لغة واصطلاحاً ، فلا تغفل والله يتولاك

الأمر الثاني في بيان معنى المعجزة والاستدلال على إمكانها : أما تعريفها فهي أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ، وإنما أجزنا الأعجاز بأحد الأمرين — الفعل والترك — لأن الخارق للعادة كما يكون إثبات شيء يخالف المعتاد قد يكون ترك شيء على خلاف المعتاد

تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم لاستحالة البعث وهو مالا فائدة فيه، والجواب أن العقل لا يهتدى إلى الأفعال المنجية في الآخرة كما لا يهتدى إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات إلا بالطبيب، فالحاجة إليه كالحاجة إليه، ولأن العقل لا يستقل بالكل ويتردد في البعض، فما استقل به عضده

مثل أن يمسك عن الأكل والشرب مدة تخالف العادة مع حفظ الصحة والجسم، واشترطنا الاقتران بالتحدي: لتمييز الصادق من الكاذب فقد يتخذ الكاذب معجزة من مضي حجة لنفسه، ولتمييز المعجزة عن الأرهاص والكرامة أما الأرهاص فهو إحداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكأنه يحدث تأسيسا لقاعدة نبوة، وأما الكرامة فهي الأمر الخارق للعادة الذي يظهره الله تعالى على يد من يدعى الصلاح والتقوى، وأما الاستدلال على إمكان المعجزة فيستدعى أن نذكر مقدمة لعل إدراكها قريب منك، وذلك أنك تعلم أن بين النفس والجسم ارتباطا وثيقا واتصالا أكيدا بحيث يفعل كل واحد منهما ويتأثر لصاحبه فاستقام راحة الجسم ونشاطه يعود بالراحة والنشاط على العقل والنفس، وإجهاد الجسم وتحميله الكثير من العمل يعود على النفس بالسأم والملل، ومن الناحية الأخرى كذلك، وكلما اشتد جذب النفس للبدن اشتدت موادة البدن لها وانجذابها إليها، وحينئذ فإن النفس إذا كان اشتغالها وانجذابها إلى عالم القدس تبعها الجسم ألسنت ترى المريض لما اشتغلت قواه عن تحليل المواد المحمودة بتحليل

وأأكده، وما قصر عنه كقبح الضوم في يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه، وما تردد فيه أرفع عنه الاحتمال فيه وإن غلب ظن حسنه قطع مزاحمة الوهم فيه للعقل، ولأن العقول تتفاوت فالتفويض إليها يؤدي إلى فساد التقاتل والخراب والنهي المخبر به النبي يحسم هذه المادة، وما قيل إنه يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله

المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البذل فلم يطلب الغذاء، فالتوجه إلى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة، وليس له ما للمريض من سوء المزاج والمرض المعتاد للقوة، فالتوجه إلى جناب القدس أولى بالمحافظة قوته، ومن هنا تتخلص نفسه من المادة وتصفو وتباعد عن ما لوفات العادة.. ثم إنه بعد قيام الدليل على أن الله تعالى متكلم وأنه قادر كيف يتصور أن يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق أصوات وألغاز ورقوم أو غيرها من الدلالات ثم يصدر عنه دلالة شخص على هذه الأخبار وعلى أمره بتبليغ الخبر ويفيض عليه شيئا خارقا للعادة يجعله علامة صدقه ليقبل العباد دعواه.. نقول كيف يتصور أن يعجز الله القادر عن هذه الأشياء كلها وكيف لا تتصل قدرته بها وليس فيها شيء محال لذاته فإن هذه الأمور ترجيع إلى كلام النفس وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول.

ثم نأخذ في إثبات الأصل فنقول أما إيجاب المعتزلة فانه مبنى على ما أوجبه على الله — سبحانه وتعالى — من اللطف بالمعنى الذي قسره

تعالى ولا سبيل اليه: فمنوع إذ قد ينصب له دليلا أو يخلق له علم ضروري، وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصلهم في وجوب الأصالح، وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إن إرسالهم من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تقههم معنى وجوب الأصالح مما قدمناه هو معناه وقوله

وأبطلناه من قبل فارجع اليه في مبحثه، وأما إحالة البراهمة فقد استندوا فيها إلى أدلة واهية وكلام ركيك سخيّف ولولا أن يلتبس عليك الأمر لأعرضنا عنها ضنا بوقتك أن تقطعه في مثل هذا الهراء ولكنا نذكره لك لأمرين: (الأول) أن تبين بعده عن الصواب وتلبس ذلك فيه (الثاني) أن نوضح لك بطلانه وانهار قواعده... قالوا: لو بعث الله النبي فلا يخلو إما أن يبعثه بما تقتضيه العقول فتكون البعثة سقيا إذ أن في العقول غنية عن أرسالهم حينذاك، وإما أن يبعثهم بما يخالف العقول ويما ندها فيستحيل تصديقهم والقبول منهم... وهذا كلام لا يقضى العجب منه، وذلك لأن النبي إنما يأتي بالأمر الذي لا تشتغل العقول بمعرفته من عند نفسها وإن كان لا يعارض إدراكها ولا يتنافر مع فهمها بل هي تستقل بفهمه وتنفرد بأدراكه إذا عرض عليها وطرح أمامها، وأنت إذا تأملت بعض التأمل علمت أن العقول لا ترشد من تلقاء أنفسها إلى النافع من الأعمال والأقوال والعقائد ولا تنهى عن الضار من هذه الأشياء كما أنها لا تدرك خواص الأدوية والعقاقير من تلقاء أنفسها، ولكن إذا عرض لها

في عمدة النسفي في البعثة في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب تصرّح به لكنه أراد به خلاف ظاهره، إذا لحق أن إرسالهم لطف من الله ورحمة على عباده ومحض فضل وجود، لا إله إلا هو أرحم الراحمين

وفي تفاصيل محاسن إرسالهم وفوائده طول وفي تأمل اللبيب

وعرفته وانتفعت بسماعه أدركت صالحه فقصدته وفاسده فاجتنبته... ثم إن في كلامهم تقريرا للتحسين والتقبيح العقليين وقد علمت إبطال ذلك بما لا حاجة معه إلى الاعادة... وأيضا فليست البعثة قاصرة على فائدة بيان ما يقصده الانسان وما يهجره حتى يلزم ما قالوه بل لها من الفوائد ما تضيق العبارات عن حصره: منها أن ينقطع عذر المكاف من كل الوجوه وهذا هو المشار اليه بقوله تعالى: «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي» أمّا كان من الممكن أن يقول المكلف: إن الله تعالى إن كان قد خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منا أنها ما هي وكيف هي فإن الطاعة وإن أمكن إيجاب أصلها بالعقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا؟! فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر ونحوه... ومن شبه هؤلاء الناس قولهم: إن الله تعالى لو أرسل رسولا لاستحال تصديقه وذلك لأنه لا يخلو أمره: إما أن يشافه الله الخلق ويأمرهم بتصديقه فيقال ما فائدة إرسال الرسول وماذا لا يشافهم بمراده،

ما يستخرجها... هذا ولا ينبغي في الايمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد لأن الوارد في ذلك خبر واحد فان وجد فيه الشروط وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه وإلا فلا فيؤدى إلى أن يعتبر فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو منهم

تتمة : شرط النبوة المذكورة، وكونه أكل أهل زمانه عقلا وخلقاً وفطنة وقوة رأي، والسلامة من دناءة الآباء وغمز الأمهات

ولما أن لا يشافهم ويميزه بأمر خارق للعادة فيلبس النبي بالساحر والكاهن فلا يتأتى تصديقه... وهذه شبهة من الضعف والوهن بحيث لا تقوى على السير فهي تنعثر وتكبو، فانه ما من أحد عاقل إلا وهو يعلم أن الساحر والكاهن لا يمكن أن ينتهيا إلى إحياء الموتى وخلق القمر وقلب العصا حية تلقف ما يافك السحرة وشق البحر وإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك... ومما تمسك به هؤلاء المسافنون قولهم : إذا أمكن التمييز بين المعجزة والسحر والكهانة لم يؤمن أن يكون الله تعالى قد أراد إضلالنا وإغواءنا بتصديقه ففعل ما زعمه النبي مسعداً هو المشقى وما زعمه مشقياً هو المسعد والاغواء والاضلال ليسا محالاً على الله على قواعدكم.. والجواب أنه بعد العلم بالرسالة ومعناها والعلم بوجه دلالة المعجزة على صدق النبي يعلم المكلف أن الاغواء والاضلال والتشكيك من الله مأمونة. فقد ظهر لك بمالاتحتاج معه إلى شيء خطأ هؤلاء وفساد رأيهم

والقسوة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام وقلة المروءة كالأكل كل على الطريق ودناءة الصناعة كاللجاجة، والعصمة من الكفر وأما أمن غيره مما سذكروه فمن موجبات النبوة متأخر عنها، وقولهم أكل أهل زمانه: إن حمل على ظاهره استلزم عدم جواز نبين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهرون فيجب أن المراد ممن ليس نبيا

والعصمة^(١) تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلاً، قال : وأما الوقوع

(١) اعلم أن للنفس هيئات بعضها راسخ وبعضها غير راسخ، فما كان منها غير راسخ فهو حال، وما كان منها راسخاً فهو ملكة، والعصمة من هذا القليل الذي هو الملكات، فهي ملكة تمنع صاحبها عن الفجور — وهو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات — وهي في أول أمرها حال ثم تصبح ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي ومعايها وما ينجم عنها من المضار والمفاسد ويعلم مناقب الطاعات ومحاسنها وما ينشأ عنها من المصالح والمنافع فإذا حصل له ذلك صارت راسخة لا تتحول من قبيل أنه إذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات رغب في الطاعات وتفر من المعاصي فيطيع ولا يعصى.. وتؤكد هذه الملكة في الأنبياء بأمور : منها تتابع الوحي، ومنها الاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً والعتاب على ترك الأولى.. هذا

فالذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقاً فاجراً ظالماً ، وإنما بُعث من كان تقياً زكياً أميناً مشهور النسب حسن التريفة ، والمرجع في ذلك قضية السمع ، وموجب العقل التجويز والتوبة ، ثم إظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم ويندفع النفور عنهم ، وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة حتى حكموا بنبوته مريم عليها السلام ، وفي كلامهم ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها ، وعلى هذا لا يبعد لأن اشتراط الذكورة

هو المشهور في تعريف العصمة ومنشئها وتأكيدها ، وقيل العصمة هي كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه أو بدنه ، وهذا التعريف فاسد من جهة العقول والمنقول : أما عقلا فلأنه لو كان كذلك لما كان المعصوم مستحقا للمدح على عصمته وأيضا يبطل تكليفه ويبطل توجه الأمر والنهي إليه ، وأما نقلا فآيات في كتاب الله منها قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي . . . ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا » ووجه الاستدلال من الآية الأولى أن النبي مثل الأمة في البشرية لا يمتاز عن أحادها إلا بالإنحاء إليه فهو مثلهم في حق جواز صدور والمعصية عنه . ووجه الاستدلال من الآية الثانية أن الله تعالى رتب عدم ركونه صلى الله عليه وسلم إليهم على تثبيته إياه وأنه كان يجوز أن يركن إليهم

لكون أمر الرسالة مبنيًا على الاشتهار والاعلان والتردد إلى المجامع للدعوة ومبنى حاله على التستر والقرار ، وأما على ما ذكره المحققون من أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه وكذا الرسول فلا فرق وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدمة * وقد يقال أن بلاء أيوب عليه السلام كان منقرا ويحاج بأن الشرط متقدم وجعل الكل على الطريق منافيا هو على تقدير أن العرف كذلك إذ ذاك ، وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب للنبوته ، واختلف فيه فقيل تجب عصمتهم من

بما فيه من البشرية فلم يحدث هذا الأمر الجائر لوجود التثبيت فالركون في نفسه أمر غير ممتنع

واعلم أنه قد أجمع أهل الملل على أنه تجب عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب فيما تدل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى إلى الخلاق من الأحكام ونحوها ، والاستدلال لهذا ظاهر فانه لو جاز عليهم التقول والافتراء والاتحال لأدى إلى أبطال المعجزة . واختلفوا في جواز صدور الكذب عنهم سهوا أو نسيانا في هذه الأمور فمنعه الأستاذ أبو إسحق وكثير من الأئمة وجوزه القاضي أبو بكر . . . وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره من المعاصي : فأما الكفر فقد أجمعت الأمة على أنهم معصومون منه قبل النبوته وبعدها ، وأما غير الكفر فهو إما كبائر أو صغائر

الكبائر مطلقاً دون الصغائر عمداً والمختار العصمة -نهما إلا الصغائر غير المنفرة خطأ أو سهواً * ومن أهل السنة من منع السهو عليه وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليمين كان قصداً منه وأبيح له ذلك ليعين للناس حكم السهو، والأصح جواز السهو في الأفعال عليه * قال صلى الله عليه وسلم: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني» وظاهر قوله: «إنما أنا بشر أنسى» كما لا يخفى أنه لا ينسوا له إلا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني لكن ينسوا له * ومنع المعتزلة الكبائر قبل البعثة أيضاً للوجه الذي

وعلى كل حال فاما أن يكون صدوره عنهم عمداً أو سهواً قبل البعثة أو بعدها فالأقسام ثمانية: أما الكبائر فالجمهور من المحققين والأئمة على امتناعها عمداً ثم قال القاضي وجمهرة الأشاعرة إن دليل امتناعها عليهم سمعي وقال المعتزلة — بناء على أصولهم من التحسين والتقبيح العقليين وجوب رعاية الصالح والأصلح — إن دليل امتناعها عليهم عقلي، وأما صدورها سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فالراجح أنه كصدورها عمداً تمتع عليهم، وجوزه قوم، وأما الصغائر فقد اتفقوا على جواز صدورها عنهم سهواً إلا ما كان منها خسيساً يلحق فاعلها بالأراذل والسفلة ويدعو إلى الحكم عليك بالخسة ودناءة المهمة، واختلوا في صدور الصغائر عنهم عمداً فجوزه الجمهور ومنعه الجبائي. هذا كله فيما بعد البعثة فأما فيما قبلها

منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له وأما فيما طريقه الأبلغ فهم معصومون فيه من السهو والغلط، وأما غير ذلك فهم فيه كغيرهم من البشر، قال القاضي أبو بكر: فيجوز كونه غير عالم بشرائع من تقدمه وغير عالم ببعض المسائل التي يفرعها الفقهاء والمتكلمون التي لا يخفى عدم العلم بها بمعرفة التوحيد وكونهم غير عالمين بلغات كل من بعثوا إليهم إلا لغة قومهم وجميع مصالح أمور الدنيا ومفاسدها والحرف والصنائع اهـ

ولا شك أن المراد عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور فأما إذا خطرت فلا بد من علمهم بها وإصابتهم فيها إن اجتهدوا ابتداءً أو انتهاءً وكذا علم الغيبات إلا ما أعلمه الله تعالى به أحياناً، وذكر الحنفية تصريحاً بالكفر باعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضته قوله

فجمهور أهل الحق وكثير من المعتزلة على أنه لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة فانه لا دلالة للمعجزة على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة على ذلك من السمع. وقال جماعة من المعتزلة: يمتنع الكبيرة لأن صدورها يوجب النفرة عن ارتكابها وهي تمتنع من اتباعه فتفتت مصلحة البعثة، وقال الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عن ذلك كله قبل البعثة وبعدها. . . ونحيلك على المطولات لمعرفة الاستدلال

تعالى : « قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله »
 ﴿الأصل العاشر﴾ ^(١) تشهد أن محمداً رسول الله أرسله إلى
 الخلق أجمعين خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله من الشرائع ، لأنه ادعى
 النبوة وأظهر المعجزة ، أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك

(١) ندعى في هذا الأصل « أن سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
 ابن هاشم رسول الله إلى الناس كافة ، وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع التي
 كانت قبله ، وأنه أثبت صحة دعواه بالمعجزة القاطعة والحجة الدامغة »
 ويخالفنا في ذلك ثلاث فرق : أما الأولى فالعيسوية الذين ذهبوا إلى أنه صلى
 الله عليه وسلم رسول إلى العرب فقط ، وأما الثانية فاليهود الذين أنكروا
 أن يبعث نبي بعد موسى عليه السلام ، وأما الثالثة فتتكلم بمعجزته في القرآن ..
 فأما الفرقة الأولى فبعد اعترافها بكونه رسولا والرسول يتمتع عليه الكذب -
 فإن إنكارها لعموم رسالته محض عناد ومكابرة ، كيف وقد ادعى هو أنه
 رسول الله إلى الانس والجن وبعث إلى قيصر وكسرى وسائر الملوك ؟
 فأنت ترى أن دعوى هذه الفرقة ظاهرة التناقض بينة الاستحالة .. وأما
 الفرقة الثانية فقد تمسكت بشبهتين واهيتين وحجتين ضعيفتين (أولاهما) أن
 إرسال نبي بعد موسى معناه نسخ شريعته والنسخ معناه ظهور البداء والخطأ
 وذلك محال على الله تعالى فيستحيل ما أدى إليه وهو إرسال نبي بعد
 موسى (ثانيتهما) أن موسى قد قال : « عليكم بديني ما دامت السموات
 والأرض » وهو نبي لا يكذب فمحال أن يكون نبي بعده .. فأما الشبهة

وأما إظهاره للمعجزة فلا أنه أتى بأمر خارقة للعادة مقرونا بدعوى
 النبوة بمعنى جعلها بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى ، ولا نغني
 بالمعجزة إلا ذلك ، ووجه دلالتها أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم
 تكن إلا فعلا لله سبحانه ، فهما جعلها بينة على صدقه فيما ينقل عن

الأولى فالجواب عليها ببيان معنى النسخ وإثبات أنه لا يستلزم ما زعموه ، فأما
 معناه : فهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط
 استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه . وأما أنه لا يستلزم المحال فيقر به إلى
 أذهانهم أن السيد لا يمتنع عليه أن يقول لعبده : « قم » من غير أن يعين له
 المدة التي يجب عليه أن يقوم فيها وهو يعلم أن القيام مطلوب منه مدة بقاء
 مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكنه لا ينبغي إليها ، ويعلم العبد
 أنه مأمور بالقيام وأن الواجب عليه الاستمرار أبداً إلا أن يخاطبه بالقعود ،
 فإذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان
 لا يعرفها ثم عرفها الآن ، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام
 وعرف أن الصلاح في أن لا ينه العبد إليها ويطلق له الأمر إطلاقاً
 حتى يستمر على الامتثال ، فليس في إرسال رسول بعد رسول ما يدل على
 التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ، وليت شعري كيف
 يقولون هذا وهم لا ينكرون أن نوحاً وإبراهيم وغيرهما من الأنبياء عليهم
 الصلاة والسلام قد بعثوا من لدن آدم إلى ما قبل موسى ثم جاء موسى فنسخ
 شرائعهم ؟ ! وأما ما نسبوه إلى موسى عليه السلام من القول فهو كلام

الله وهو معنى التحدى فأوجده الله كان ذلك تصديقا له من الله تعالى وذلك كاللقاء بين يدي الملك مقبلا على قوم يدعى أنه رسول الملك إليهم فانه إذا قال للملك إن كنت صادقا فيما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين علم قطعي بأنه

لا أصل له وإنما أحدثوه بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبعده وفاته ولو كان صحيحا لاحتج به اليهود المعاصرون للنبوة فهم كانوا أشد حرصا على الطعن في شرعه وقد علم قطعا أنهم لم يحتجوا به ، وأيضا فلو صح هذا الذي افتروه لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فأن أنكروا دلالة ما ظهر على يد عيسى على صدق دعواه النبوة لزمهم مثله فيما ظهر على يد موسى صلوات الله عليه وإن اعترفوا به تبين كذب من نقل عن موسى أنه خاتم الأنبياء ونحوه . . وأما الفرقة الثالثة فانما الجواب عليها إثبات معجزة القرآن، والكلام في ذلك يشتمل على ثلاثة أمور :

الأمر الأول في بيان كونه معجزة : وذلك أنه تحدى به ولم يعارض فيكون معجزا ، فأما دعوى أنه قد تحدى به فتاينة بالتواتر بحيث لم يبق فيها شبهة والآيات من الكتاب المشتملة على التحدي كثيرة منها قوله تعالى : « فأتوا بحديث مثله ، فاتوا بعشر سور مثله مفتريات » وأما دعوى أنه لم يعارض فتبوتها من جهة أنه لو عورض لتواتر نقل المعارضة لأنها مما تتوافر الدواعي على نقله سيما والخصوم أكثر حصي من ترى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه ، ألسنت ترى أن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم وتناقلها

صدقه بمنزلة قوله صدقت ، والذي أظهره الله تعالى ثلاثة أمور : أعظمها القرآن ، ثم حاله في نفسه التي استمر عليها مع ضميمته أنه لم يصحب معلما أدبه ولا حكيما هذبه ، ثم ما ظهر على يديه من الخوارق : كالنشاق القمر ، وتسليم الحجر ، وسعى الشجر إليه ، وحنين الجذع الذي كان

الناس ودونوها . . فلا يمكن إنكار أنه تحدى بالقرآن ، ولا يمكن إنكار اقتدار العرب على طرق الفصاحة ، ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ما يملكون من القوة حماية لدينهم ودمائهم وأموالهم ، ولا يمكن إنكار أنهم عجزوا ولم يعارضوه لانهم لو قدروا لفعلوا لان العادة قاضية بالضرورة بأن الذي يقدر على دفع الهلاك عن نفسه لا يتوانى عن دفعه ولا يتردد في رده ، ولو أنهم فعلوا لجرى ذلك وتناقلته الألسنة وتحدث به المشرقان ، وأما ادعاء أنه إذا تحدى به فلم يعارض يكون معجزا فاثباتها بمعرفة حقيقة المعجزة وقد تقدم

الامر الثاني في وجه إعجاز القرآن : وللعلماء في ذلك مذاهب ، فقال قوم من المعتزلة : المعجز فيه جزالته وفصاحته مع عجيب نظمه ، وبديع مناجاه ورائع أسلوبه الخارج عن مناهج كلام العرب وأساليبهم في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم في مطالعته ومقاطعه وقواصله . وقال الجاحظ وأهل العربية : إعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم . وقال القاضي : إعجازه بمجموع الأمرين ، وقيل : إعجازه إخباره عن الغيب في نحو قوله : « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين » وقيل : إعجازه

يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه، ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة وشرب القوم والأبل الكثير من الماء القليل الذي ميج فيه بعد ما نرحت البئر في الحديدية وكانوا ألفاً وأربعمائة، وأكل الجمل الغفير كما في حديث أبي طاحه وكانوا ألفاً من أقراص يأكلها رجل واحد، وإخبار الشاة المشوية بأنها مسمومة، وصح في البخارى أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يأكل، وغير ذلك مما

عدم اختلافه وتناقضه مع طوله، ويتمسك هؤلاء بقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» وقيل: إعجازه أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته والأتان بمثله: إما مع عدم قدرتهم على ذلك وهو قول الاستاذ والنظام، وإما لأنه سلبهم العلوم التي يحتاجون إليها في المعارضة وكانت تلك العلوم حاصلة لهم فسلبها عنهم فلم تبق لهم قدرة عليها، وذلك قول المرتضى

الأمر الثالث في ذكر بعض شبه القادحين في إعجازه: ولست نستوعب في هذه الإشارة جميع ما ذكر القادحون فأنا لم تصنع هذا الكتاب لذلك بل نذكر منها ما هو أكثر دورانا على الألسنة واشتهارا عند الملاحدة (فمنها) قالوا: إن لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض، وليس لصناعة ما حد معين من الكمال تقف عنده ولا تتجاوزه، ولا بد في كل زمان من فائق يبرز على غيره ويفوقهم في صناعته فيصل فيها إلى مرتبة من مراتب الكمال لم يدركها أحد من أهل عصره وإن أدركها أوفاق عليها

أفرد بالتصنيف، وقول السهيلي في بعض هذه: إنها علامة لا معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة - ليس بذلك، فإنه منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها إلى أن توفاه الله تعالى، كأنه في كل ساعة يستأنفها، فكل ما وقع له كان معجزة وكأنه يقول في كل ساعة: «أني رسول الله وهذا دليل صدقي» وأما القرآن: فهو المعجزة العقلية الباقية على طول الزمان الذي

شخص آخر في عصر آخر، فأى مانع يمنع من تجويز أن يكون محمد قد فاق أهل زمانه فصاحة وبيانا فأنى بكلام عجز عن مثله أهل هذا الزمان ولو كان ذلك أمرا معجزا لكان ما أتى به أرسطا طاليس من الحكمة وأبقراط من الطب وما أتى به المخترعون اليوم مما لم يصل إليه غيرهم - معجزة: والجواب عن هذا الكلام أن المعجزة تظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهل هذا الزمان تعاطيه ويلغون فيه الدرجة العليا والغاية القصوى فيعلمون الحد الذي يمكن للبشر أن يقدروا عليه فإذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا أنه أمر خارج عن الطاقة البشرية. ولولم يكن الأمر هكذا لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولتوهموا أنهم لو كانوا من أهل هذه الصناعة أو كانوا قد بلغوا فيها الغاية لا أتوا بالمعجزة، وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام فإنه كان غالبا على أهله وكانوا قد بلقوا ذروة سنامه، ولما علم السحرة الواصلون فيه إلى أقصى غاية أن حد السحر تخيل وتوهم لما

أعيا كل بليغ بجزالته وغبابة أسلوبه وبلاغته ، لا بالأولين فقط
كقول القاضي ، ولا بالصرف عن التوجه إلى معارضته وسلبهم
القدرة عند قصد ذلك خلافا للمرتضى وغيره ، وإلا كان الانسب
ترك بلاغته فإنه إذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان
أظهر في خرق العادة
وأما حاله فما استمر عليه من الآداب الكريمة ، والآخلاق

لأنبوت له في الحقيقة ثم رأوا عصا موسى قد انقلبت ثعبانا يلقف ما يافكون
من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارج عن السحر وأنه شيء ليس في
طوق البشر ولا متناولهم فآمنوا به أما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة
وعدم معرفته بما يمكن للبشر أن يأتوا به وما لا يمكن كفر وظن أنه كبيرهم
الذي علمهم السحر . . (ومما ذكره المبطلون قولهم : إن الصحابة — حين
جمعوا القرآن — كانوا إذا أتى الواحد اليهم — ولم يكن مشهورا عندهم
بالعدالة — بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا بينة أو يمين ولو
كانت بلاغة القرآن واصله إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا
في وضعها إلى عدالة ولا بينة ولا يمين ، ويحجب عن هذه الشبهة بأنهم إنما
كانوا يشترطون العدالة أو البينة أو اليمين لاثبات موضع هذه الآية أو الآيتين
من القرآن لاثبات أنها من القرآن ، وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر
عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه عليه السلام كان يواظب على قراءته في

الشريفة التي لو أفنى العمر في تهذيب النفس لم تحصل كذلك :
كالعلم ، وتتمام التواضع للضعفاء بعد تمام رفعة ، وانقياد الخلق
له ، والصبر ، والعفو مع الاقتدار عن المسيء إليه ، ومقابلة السيئة
بالحسنة ، والجود ، وتتمام الزهد في الدنيا ، والخوف من الله تعالى
حتى إنه ليظهر عليه ذلك إذا عصفت الرياح ، ونحوه ، ودوام
فكره ، وتجديد التوبة والالتوبة في اليوم سبعين مرة كلما بدا

صلاته بالجماعات ، فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن ، وطلب البينة
أو الحلف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال . وقد يجاب بتسليم أنهم
كانوا لا يعرفون الآية والآيتين أنهما من القرآن وذلك لا يضر لأن المعجز
هو : إما المجموع ، أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث
آيات . . (ومما ذكره) قولهم : إن علماء المسلمين قد اختلفوا في بيان وجه
إعجاز القرآن فهذا الاختلاف دليل على أن جهة الإعجاز غير بينة ولا ظاهرة ولا
معنى لهذا لأن سبيل الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا تلحقه
ريبة ولا يداخله شك ، ومع ذلك كله فإن ما تذكرونه من وجوه الإعجاز
لا يصلح كله ولا شيء منه للإعجاز : أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل ولا
سيما بعد سماعه ومعرفته ، وأيضا غمقات مسيئة على وزنه وأسلوبه ، وأما
البلاغة فأننا إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وأبلغ قصيدة للشعراء وقطعنا
النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن

لله من جلال الله وكبريائه قدر فيستقصر بنظره اليه ما هو فيه من القيام
بشكره وطاعته، والفراغ عن هوى النفس وحفظها مما لا يقع
إلا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه
ما انتصر لنفسه قط إلا أن تنتهك حرم الله وما خير بين شيئين إلا
اختار أيسرها * ولعمري إن من رآه طالباً للحق لم يخرج عند
مشاهدة وجه الكريم إلى غيره لظهور شهادة طاعته المباركة بصدق

لم نجد الفرق بينهما في البلاغة يتنازل ربما زعم زاعم أن الخطبة أو القصيدة
أفصح من السورة، وقد علم أنه لا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق
المدعى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس إليه إلى حد تنفى معه الريبة
حتى يحزم المستدل بصدقه جزماً يقيناً، وأما الأخبار بالغيب فلا يصلح
أيضاً دليلاً على الإعجاز لأنه يقع مكرراً من المنجمين والكهنة كإدلاله عليه
السامع والتجربة . . والجواب عن هذا أن اختلاف العلماء ليس دليل
الخفاء . لأنه إنما وقع بينهم لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم
وليس يلزم البتة من كونه غير معجز بواحد من وجوه الإعجاز بعينه أن
لا يكون معجزاً بجملة ولا بواحد منها لا بعينه، فأما ادعاء أن الفرق بين
السورة والخطبة في البلاغة ليس واضحاً ولا يتنازل فهو ادعاء لا يقبله عقل ولا
يرتضيه برهان وذلك لأننا لا ندعى ظهور ذلك لمن لا يعرفون اللغة ولا يدركون
سر البلاغة فيها هذا المغيرة بن شعبة أشد الناس تحاملاً على الرسول وأكثرهم

لهجته وصفاء سريره كما قال المرتاد للحق: فما هو إلا أن رأيت
وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب، وقلت في قصيدة أمتدحه بها
إذا لحظت لحاظك منه وجهاً * ونازلت الهوى بعض النزال
شهدت الصدق والأخلاص طراً * ومجموع الفضائل في مثال
وفي أخرى قلت أيضاً:

إذا لحظت لحاظك منه وجهاً * شهدت الحق يسطع منه فجراً
خلياً عن حظوظ النفس ما إن * أرقى منه يوماً قط ظفراً
وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعي مجلدات، هذا كله مع
العلم بأنه إنما نشأ بين قوم لا يعلمون علماً ولا أدباً، يرون الفخر
ويتهاكون عليه، والأعجاب ويتغالون فيه، معبوداتهم حظوظ
النفس، لم يؤثر عنه أنه خرج عنهم إلى حبر من أهل الكتاب
تردد إليه، ولا حكيم عول عليه، بل استمر بين أظهرهم إلى أن ظهر بمظهر
علم واسع وحكمة بالغة، مع بقاءه على أميته لا يقرأ ولا يكتب،

لجأوا ومعاذة في تصديقه يقول حين يسمع القرآن: « عرضت هذا
الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها » وأما أخبار
المنجمين والكهنة فإنه لم يبلغ مبلغ القرآن، وإخبارهم عن الخسوف والكسوف
من باب الحساب الذي قلما يقع فيه الغلط لامن قبيل الأخبار بالغيب

وأخبر عن مغيبات ماضية وأمم خالية لا يطلع عليه إلا من مارس الكتب، واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم باليسير الكائن عنده، وعن أمور مستقبلية مثل قوله تعالى: «وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين» وإذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الأنبياء لثبوت كل ما أخبر به وهو المراد بالسمعيات

﴿وما هو الركن الرابع في السمعيات﴾ : ومداره على عشرة أصول :

الأصل الأول في الحشر والنشر : أما الملى فقاطع ^(١) بهما للقطع بورودهما عن الله ورسوله قال تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ، ما خافكم ولا بعثكم إلا

(١) اعلم أن القول في المعاد يشتمل على عدة أمور :

(الأمر الأول) في حشر الأجساد : وقد أجمع أهل الملل والشرائع على أمرين : الأول أن هذا الحشر جائز ، والثاني أنه واقع ، أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته ، وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع

كنفس واحدة ، الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ، ثم إلينا تمحشرون ، وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » وتكرر كثيراً حتى صار ممألم بالضرورة ؛ وانعقد الأجماع على كفر من أنكرهما : جوازاً أو وقوعاً ، وإن لم يجمع على الإنكار بحد كل فرض ، وأوجبه المعتزلة عقلاً بناء على

يلاريب ولو فرض أنها عدت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها ، والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء وعالم أنها لأي بدن من الأبدان وهو — سبحانه — قادر على جمعها وتأليفها لعموم علمه وقدرته ، ولا شك أن كونها قابلة للجمع والتأليف وكون الله الفاعل قادراً على جمعها وتأليفها يوجبان صحة وقوع هذا الجمع والتأليف وجوازهما قطعاً ، وأما وقوع هذا الجمع والتأليف فدليله أنه أمر ممكن بدليل ما ذكرنا وكل أمر ممكن يخبر به الصادق الذي علم صدقه بأدلة قاطعة فهو حق وهو واقع ولقد أخبر الصادق عن هذا في مواضع كثيرة بعبارات لا تقبل التأويل وإن من أراد تأويلها بجعلها من الأمور الراجعة إلى النفوس فقد كابر بأنكار ما هو من الضروريات

وأنكر هذا جماعة فقالوا : لو كل إنسان إنساناً بحيث صار المأ كقول بعضنا من الآكل ثم أعادهما الله بينهما فإنه إما أن يعيد الأجزاء التي كانت للمأ كقول ثم صارت للآكل فيهما معا وإما أن يعيدها في أحدهما وحده ، فأما الأول فلا سبيل إليه لأنه قد علم أنه يستحيل أن

إيجابهم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، وعندنا وجوب وقوعه
لا خبره به فقط

ويجوز العفو عن من مات مصراً على الكبائر : بشفاعة النبي ،
أو دونها ؛ وعندهم لا أثر للشفاعة إلا في زيادة الثواب للوجوب
الذي ذكرناه

ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر : سمعنا عندنا « فإ

يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين ، وأما الثاني فلا
يسمى إعادة المعدوم بعينه لأنه أعيد على غير الذي كان عليه . والجواب
عن هذا بأن الأعادة إنما هي للأجزاء الحاصلة في أول الفطرة ونعني بأول
الفطرة أول تعلق الروح بالبدن لاجتماع الأجزاء على الإطلاق وهذه
الأجزاء التي صارت في الآكل فضل فأننا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره
وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه وإذا كانت فضلاً فيه لم يجب
إعادتها في الآكل بل تعود في الماء كقول

وقال الفلاسفة : النفس الناطقة لا تقبل العدم بعد الوجود وذلك لأنها
بسيطة ولو قبلت الفناء للزم أن يكون لها فعل بالنسبة لوجودها وقابلية
بالنسبة لعدمها وفسادها وذلك غير ممكن إذ يترتب عليه صيرورة البسيط
مركباً وقلب الحقائق محال ، وذلك من قبل أن حصول أمرين متنافيين
لا يكون إلا في محلين متغايرين ، وإيضاح هذا أن الوجود بالفعل لا يكون
هو بعينه متصفاً بقابلية فناءه وفساده لأن القابل يجب بقاءه مع حصول

تنفعهم بشفاعة الشافعين» لو شفّعوا لكن لا يقع ذلك « من
ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه » وعقلاً نندم على ما زعموا ثم وصاحب
العمدة من الحنفية ، بناء على أن العفو عنهم مخالف للحكمة على
ما ظنوا فيمتنع عقلاً عليه تعالى فيجب العقاب ، كما أسمعناك من
معنى الوجوب المنسوب إليه تعالى في كلامهم

ويشفع الأنبياء والصالحاء ، واختلف في كيفية الأعادة :

المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد في وجود شيء بالفعل
وقابلية فناءه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو أنهما اجتمعا في النفس الناطقة
لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلاً لفسادها بمنزلة المادة في
الاجسام ، وإذا لم تقبل الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم هي : إما جاهلة
جهلاً مركباً ، وإما عالمة ، أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أذا شعورها بنقصانها
شعوراً لا مطمع لها في زواله ولا تتألم قبل المفارقة لأنها — حينئذ —
مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ، وأما العالمة فأما أن تكون
لها هيئات تميل بها إلى الشهوات والملاذ وإمالة ، فإن كانت لها هذه الهيئات
تألمت بها مادامت باقية فيها لكنها تزول ، وإن لم تكن لها تلك الهيئات
التذت بأدراكها ووجدت أن لذائذها ، ويمثلون الجاهلة بالكافر على
رأينا والعالمة المتعلقة بالشهوات بالمؤمن الفاسق والعالمة البعيدة عن الدنيا
بالمؤمن المطيع . . ولا يخفى عليك أن هذا كله رجم بالظن وأنه مبني على
قدم النفوس وتجردها وهما باطلان

فذهب طائفة من الكرامية إلى أن الجواهر لا تنعدم بل تتفرق
ثم يجمعها سبحانه ويؤلفها على النهج الأول ، والحق أنها تنعدم
إلا بعضاً منصوباً عليه ثم تعاد بعينها لظاهر : « كل ابن آدم يفنى
إلا عجب الذنب » والمسئلة عند المحققين ظنية ، والحق إعادة ما انعدم
بعينه وتأليف ما تفرق ، لا الحكم بأنه إنما يكون كذا بعينه أو كذا
للحكم باستحالة خلافه لشمول القدرة لكل الممكنات ، والأعادة
إحداث كالأبداع للأول وغاية طريان العدم على المبدع أولاً
تصويره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة بإيجاده من عدمه
الأصلي فكذا من عدمه الطارئ ، لأن الموجود ثانياً مثله بل هو
بعد فناء عينه ، وهذا لأن وجود عينه أولاً إنما كان على وفق تعلق
العلم به والقرض أنها أيضاً بعد طريان العدم ثابتة في العلم متعلقات
بإيجادها ، وعندى يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم
وتقررهما فيه على هذا ، أعني الثبوت والتقرر العلمى ، إذ يبعد من
العقلاء ذوى الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه ،
وقال قوم بالمعاد الروحاني والجسماني معا وأرادوا بذلك الجمع بين الحكمة
والشرعية ، وتفصيل القول يطول بنا .

وكذا لا أجزم بأن الأفناء بكلمة « افن » كإيجاده بكلمة « كن » أو بواسطة
إحداث ضد هو الفناء الواحد للكل ، أو بعدد كل جزء ، أو بنفى
شرط هو البقاء الذى يخلقه الله تعالى حالاً فخلاً في الجوهر ، فإذا
لم يخلقه انتفى ، بل الكل في حيز الجواز والحكم بأحدها عيناً
لا يقوى فيه موجب ، غير أنا لا نقول بخلق الأفناء لا في محل
ونحوه ، وكذا يجوز كونه جسمانياً فقط بناء على القول بأن الروح
جسم لطيف سار في البدن كما ورد في الورد والنار في الفحم أو
روحانياً جسمانياً بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا تقضى بفناء
البدن ترجع إلى البدن أى إلى تعلقها به وأكثر التكلمين على
الأول لقوله تعالى « فادخلني في عبادي » والتجرد ينافيه ، وكذا
ما ورد من أن أرواح بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر
ترتع في الجنة وتأوى إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأرواح
الكفار في طيور سود في سجين ، ومن أهل السنة جماعة على
الثاني كالغزالي والماتريدى وغيرهما ، ولهم أيضاً ظواهر ، والمسئلة
ظنية ، والحياة عرض يلزم وجوده في البدن تعلق الروح عادة
فإذا فارقت الروح فارقت الحياة أيضاً

﴿الأصل الثاني والثالث﴾ ^(١) سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه ، ورد بهما الأخبار وتعددت طرقها ، في الصحيح «مر بقبر بن فقال : إنهما ليعذبان» وفيه استعاذته من عذاب القبر قال حكاية «ربنا أمتنا اثنتين: الثانية هي التي بعد السؤال» فيجب التصديق به وغاية ما يقتضى إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب ، وبه يبعد قول من قال : إنه لا يخلق فيه

(١) اعلم أن «سؤال منكر ونكير حق ، والتصديق به واجب» لورود الشرع به ، لانه في ذاته أمر ممكن ، فإنه لا يستدعى منهما إلا تفهيم بصوت أو بغير صوت ولا يستدعى من المسئول إلا فهما ، والفهم لا يستدعى إلا حياة ، والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه ، وإحياء جزء يفهم السؤال ويجب أمر ممكن مقدور عليه لتعلق القدرة بجميع الممكنات ، فمن زعم أنه يشاهد الميت ولا يشاهد منكرا ونكيرا ولا يسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب ، فهذا يقال له : فمن كان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يشاهد جبريل ولا يسمع صوته بالأيحاء هل كان ينكر الوحي ولا يصدق بما يحدث النبي عليه السلام أنه جاء به جبريل ؟ ولا يستطيع مصدق الوحي أن ينكر ذلك إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق ذلك للحاضرين عنده

قدرة ولا فعل اختياري وما استحيل به من الأذلة والالام والتكلم فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية وكون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله فيجرد استبعاد خلاف المعتاد فان ذاك ممكن إذ لا يشترط في الحياة البنية ولو سلم جاز أن يحفظ الله من الأجزاء ما يأتي به الإدراك وان كان في بطون السباع وقعور البحار ولا

واعلم أيضا أن «عذاب القبر حق» لانه قد دلت عليه قواطع الشرع إذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوانه تعالى عليهم أنهم كانوا يستعيذون من عذاب القبر في أدعيتهم ، واشتهر قوله صلى الله عليه وسلم — وقدمر بقرين — : «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير» الحديث — رواه البخاري في كتاب الوضوء وفي باب الجنائز وفي باب ما جاء في عذاب القبر وفي كتاب الادب ، وقال الله تعالى : «وحاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا... الآية» وقال : «مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا» ثم هو أمر ممكن فيجب التصديق به ، ووجه إمكانه ظاهر ، وإنما أنكره من جحدته من حيث زعم أنه تري شخص الميت مشاهدة ولا يرى العذاب الذي ينزل به ، وحيث توهم أن الانسان إذا أكله سبع فكيف يعذب ، وهذا هوس وخطل في الرأي فان المشاهد من الميت هو ظاهر جسمه فقط والمدرک للعقاب إنما هو جزء

يُمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فإن النائم ساكن بظاهره يدرك من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند يقظته وقد كان عليه السلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن حوله أو مزاحمه في مكانه لا شعوره بذلك وهذا لأن الإدراك والسمع يخلق الله تعالى فإذا لم يخلق له بعض الناس لا يكون له «ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء» وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به من الحياة تردد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح فنعموا تلازم الروح والحياة إلا في العادة، ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح وقول من قال إذا صار تراباً يكون روحه متصلاً بترابه فيتألم الروح والتراب جميعاً يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيته وقد ذكرنا أن منهم كالمتريدي وأتباعه من يقول بتجردها، لكنه نقل أثراً أنه قيل: يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح

من القلب أو من الباطن كيف كان، وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبراً له فأعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل من يتألم يدرك الألم بجميع بدنه

فقال: كما يوجع سننك وإن لم يكن فيه الروح! قال: فأخبر أن السن يوجع لأنه متصل باللحم وإن لم يكن فيه الروح، فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلاً بجسده يتوجع الجسد، ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاءه الصغار، ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض إلى الخالق عز وجل والأصح أن الأنبياء لا يستلون ولا أطفال المؤمنين واختلاف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار: فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره، ووردت فيهم أخبار متعارضة، فالسبيل تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى وقال محمد بن الحسن: اعلم أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب

(الأصل الرابع الميزان^(١) وهو حق) قال تعالى: (ونضع

(١) ندعى في هذا الأصل «أن الميزان حق» لأنه أمر ممكن وقد أخبر به المعصوم ودلت عليه قواطع السمع فوجب التصديق به، فإن قيل: كيف يقبل القول بوزن الأعمال، وإنما هي أعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن، ولو قدرتم إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً من جهة أن إعادة الأعراض محال؟ ثم كيف يتصور خلق حركة يد الإنسان وهي طاعته في حسم الميزان؟ أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد

الموازين القسط ليوم القيامة) وقال تعالى (فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية) ووجهه أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب

(فائدة) ومن السمعيات الكوثر: وهو حوض لرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يكون له في يوم القيامة يردده الأُخيار ويُداد عنه الأشرار، وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والايان به

الإنسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد فانت بحسب ليس هو متحركا بها وهو محال؟ ثم إن تحرك فان ميل الميزان يتفاوت بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد أجزاها أو أثمها على حركة جميع البدن. فهذا محال؟؟؟

فالجواب عن هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن هذا فقال: «توزن صحائف الأعمال» فان الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير.....

فان قيل: فأى فائدة في هذا وما معنى الحاسبة؟ قلنا: إننا نطلب لفعل الله تعالى فائدة فانه لا يسئل عما يفعل، ولقد ذكرنا ما فيه من الفائدة فأى

(الأصل الخامس الصراط) ^(١) وهو جسر ممدود على متن النار أدق من الشعر وأحد من السيف، يردده كل الخلائق وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى «وإن منكم إلا واردها» ثم قال «ثم ننجي الذين اتقوا» أى فلا يسقطون فيها «ونذر الظالمين فيها جثيا» أى يسقطون، ووردت به الأخبار كثيرا قال تعالى «فاهدوهم الى صراط الجحيم» وكثير من المعتزلة ينكرونه ويحملون الآية على طريق جهنم، لما فيه من تعذيب الصالحاء ولا يعد في أن تكون الفائدة أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه بالطف

(١) ندعى في هذا الأصل «أن الصراط حق والتصديق به واجب» لانه أمر ممكن إذ هو عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يردده الخلق كافة فاذا توافدوا عليه قيل للملائكة: «وقفوا عنهم انهم مسئولون» فان قيل كيف يمكن المرور عليه وهو — فيما روي — أدق من الشعر وأحد من السيف؟ قلنا: هذا الكلام إن صدر عن رجل ينكر قدرة الله فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا من ذلك، وإن صدر عن رجل يعترف بالقدرة فيقال له: ليس المشى على هذا بأعجب من المشى في الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق لمن يريد قدرة المشى على الهواء ولا يخلق في ذاته هويلا إلى أسفل ولا في الهواء انحرافا فاذا أمكن

عذاب عليهم ، قلنا: هو ممكن ، وارد على وجه الصحة فردده ضلالة ، وهذا لأن القادر على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط كما ورد أنه قيل له عليه السلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه: كيف يمشي على وجهه قال (أليس الذي أمشاه على رجليه قادراً على أن يمشيه على وجهه ؟) فيمر ناس عليه كالبرق والريح والجنود وآخرون يسقطون على ما في الصحاح من الأخبار

(الأصل السادس: الجنة والنار مخلوقتان الآن) ^(١) وقال

هذا فالصراط بكل حال أثبت من الهواء

(١) ندعى في هذا الأصل : « أن الجنة والنار حق وأنهما موجودتان الآن » وخالف في هذا طائفتان : الأولى أنكرتهما زاعمة أنهما لو وجدتا فاما أن توجدا في عالم العناصر وإما أن توجدا في عالم الافلاك وإما أن توجدا في عالم آخر والكل محال : أما الاول فلأن عالم العناصر لا يسع جنة « عرضها السموات والأرض » ولأنه لا معنى للتناسخ إلا بعود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر ، وأما الثاني والثالث فلأن الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصرات فيهما وهبوط آدم من الجنة يقتضيه . وحاصل الجواب أن مبنى الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق

بعض المعتزلة: إنما يخلقان يوم القيامة ، لأن خلقهما قبل يوم الحزاء لا فائدة فيه ، ولأنهما لو خُلِقتا لهلكتا لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والجواب تخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة كقوله تعالى في الجنة (أعدت للمتقين) وفي النار (أعدت للكافرين) في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن كقصة آدم

والالتئام : على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السموات والارض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة تقريباً للذهان وليس التناسخ عود الارواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم ، والفرقة الثانية — وهم المعتزلة إلا الجبائي وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري — أنكرت وجودهما الآن وزعمت أنهما يخلقان يوم الجزاء (واعلم) أولاً أنه لم يروى صريح في تعيين مكان الجنة والنار ولكن الأكثرين على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله « سقف الجنة عرش الرحمن » وأن النار تحت الارضين السبع ، ويدل لمذهب أهل الحق : (أولاً) : قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة ، ولا شك أن حمل الجنة الواردة على لسان الشارع في هذه القصة على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين لأجتماع المسلمين على غيره ثم ان القول بوجود الجنة وخلقها دون النار مما لم يذهب اليه أحد فثبوتها ثبوتها ، (وثانياً) آيات ظاهرة الدلالة على وجودهما مثل قوله تعالى « أعدت للمتقين » . وقوله : « أعدت للكافرين »

وحواء وقوله تعالى له (اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا) الى أن قال : « وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة » وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا يشبه التلاعب أو العناد إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام في إطلاق الشارع ليس إلا الموعودة بالسنة وكثرة من الظواهر لا تكاد تحصى للمستقرى تفيد ذلك وتصيرها قطعية والأجماع من الصحابة على فهم ذلك وطريقه التتبع وقال تعالى

وقوله : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم القيامة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقوله : « أغرقوا فادخلوا نارا » ولا ضرورة للعدول عن ظاهر هذه الآيات بحمل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي على أن بعضها لا يمكن فيه ذلك ، فإن زعم زاعم أن ذلك يعارضه آيات تدل على أنهما يوجدان فيدل ذلك على أنهما ليستا موجودتين كقوله تعالى : « نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا » فالجواب من وجهين (الاول) أنه يجوز لإرادة الحال والاستمرار من هذه الآية جمعا بين الأدلة (والثاني) أن هذه الآية لو عارضت مثل قوله تعالى : « أعدت للمتقين . أعدت للكافرين » لبقيت قصة آدم وغيرها مما ذكرنا من الآيات سالمة عن المعارضة ، وتمسك المعتزلة بأنهما لو كانتا موجودتين للزم دوام أكلها وعدم جواز فناءه وهلاكه لقوله تعالى : « أكلها دائم » لكن لزوم ذلك باطل لانه يعارض قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » والجواب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه : (الاول) أن المراد بالدوام في قوله تعالى :

(قلنا اهبطوا منها جميعا) أمر بالنزول الى الدنيا ولو كانت فيها لم يقل إلا اخرجوا وقوله تعالى (اخرج منها) لا يستلزم فنيه لأنه يجامع الهبوط ، ونفي الفائدة ممنوع إذ هي دار نعيم أسكنها من يوحد ويُسبِحه بلا فترة من الحور والولدان والطيور

وقد ذهب بعض أهل السنة كابن حنيفة إلى أن الحور لا يمتن فنهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفي الفائدة في تعقلك لا ينفي وجود الحكمة وإن لم تحط بها ، لا يستل عما يفعل

(الاصل السابع في الامامة)^(١) وهي استحقاق تصرف عام على

« أكلها دائم » الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلا فإنه يعد دائما وإن انقطع في بعض الأوقات فتكون الآية الثانية باقية على عمومها (الوجه الثاني) أن المراد بالدوام أنه لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون الدوام للنوع على الحقيقة وإن فني الأشخاص وتكون الآية الثانية باقية أيضا على عمومها (الوجه الثالث) أن يراد من العموم في قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » ما عدا الجنة والنار للجمع بين الأدلة

(١) اعلم أن النظر في مباحث الامامة ليس من مهمات هذا الفن ، وهو مثار للفتن والتعصبات ، وقلمنا سيلم من خاض غماره من أمواجه المتلاطمة وإن أصاب ، وكنا بمعرض أن نترك الكلام فيه لولا أنه قد جرت عادة

المسلمين * ونصب الامام واجب سمعا لاعقلا خلافا للمعتزلة *
والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثم عمر
ثم عثمان ، ثم علي ، رضي الله عنهم ، ثم قيل نص على أبي بكر ، وقيل
الشيعة نص على علي والاكثر على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم
نص على إمامة أحد ، يعني أمر بها ولكن كان يعلمها بأعلام الله
المتكلمين بأن يختصوا به مباحثهم ونحن — مع هذا — نتقيد بما كتب
فيه مؤلف الكتاب ، فنحن نوجز القول فيه إيجازا فنقول : النظر في هذه
المبحث يدور على ثلاثة أطراف : —

الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام : — وينبغي أن تعلم قبل
الخوض فيه أن هذا الوجوب ليس مأخوذا من العقل وانما هو من الشرع
والدليل على هذه الدعوى إجماع الأمة عليها ، ومستند هذا الاجماع أن
نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع وليس يحصل هذا النظام إلا
بامام مطاع ، أما الاولى فهي مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ، وأما الثانية
فالدليل عليها أن أمر الدين لا ينتظم إلا بانتظام أمور الدنيا وانتظام أمور
الدنيا لا يتيسر إلا بامام مطاع يأخذ للضعيف من القوى وينصر المظلوم
على الظالم ويرد عدوان بعض الناس على بعض ويحافظ على الترخوم ويرد
سطو الأعداء ، فان زعم زاعم أن في قولنا إن نظام أمر الدين لا يتم إلا
بانتظام أمر الدنيا تناقضا لان الدين والدنيا متناقضان وإصلاح أمر
أحدهما خراب للآخر ، فالجواب على هذا الزعم أن نبين له مقصودنا

تعالى إياه فقد قال للمرأة السائلة (إن لم تجديني فأتني أبا بكر) في
جواب قولها حين أمرها أن ترجع اليه : أرايت إن جئت فلم
أجدك ؟ تريد الموت ، مخرج في صحيح البخاري ، وفيه أيضا
حديث رؤياه البر والنزع منها واذا علمها واقعا موافقا للحق أو مخالفا
له وكيف كان لو كان المفترض مبايعة غيره لبالغ في تبليغه كما بلغ
سائر التكاليف للأحاديث علم منهم أنهم لا يأتمرون ولم يكن علمه
بعدم ائتمارهم مستقظا عنه التبليغ وتبليغ مثله سبيله الاعلان

بأمور الدنيا فنقول : إن أمور الدنيا على نوعين (الأول) فضول النعم
والتلذذ والزيادة على مقدار الحاجة والفضل عما تقتضيه الضرورة (والثاني)
جميع ما يحتاج الانسان اليه قبل الموت أما الاول فنسلم أنه يضاد أمور
الدين فان الانغماس في الملهى والسير مع رغبات النفس وشهواتها يبعد عن
الله تعالى ، وأما الثاني فانه لا بد منه لحفظ البدن وسلامته حتي يقوى على
العبادة وهو المقصود لنا والذي نعينه وندعي أن انتظامه سبب في انتظام
أمر الدين فلا محل لزعم هذا الزاعم فانه إنما أخطأ من حيث لم يميز بين
معاني اللفظ المشترك ، فثبت أن نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل
اليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الأقوات
والكسوة والمسكن ، وأما أن أمور الدنيا من الأمن على الانفس والاموال
لا تنتظم إلا بامام مطاع قادر على تنفيذ أوامره فهو مما تشهد به الفطرة

والتشهير دون اختصاص الواحد به والاثنين، لأنه أعنى أمر الإمامة من أهم الأمور العالية، لما يتعلق به من المصالح الدينية والدينية العامة للرجال والنساء الصغير والكبير مع ما فيه من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة، ولو وقع كذلك لاشتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة، واذ لم يظهر كذلك فلا

وتؤكد أ بسط قواعد الاجتماع، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه

الطرف الثاني : في بيان من يتعين دون سائر الخلق لأن ينصب إماما : — وليس يخفى عليك أن التنصيب على واحد نجعله إماما بالتشهي أمر غير ممكن فلا بد حينئذ من تمييز الإمام لا بالشخص ولكن بالأوصاف والخواص التي يفارق بها سائر الخلق . . فاعلم أنه — لكي يقوم بما يستدعيه منصبه في الناس — لا بد أن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك يستدعي أمورا ترجع إلى الكفاية والعلم والورع وإنما يتم تنصيب الإمام بالتولية أو التفويض من غيره : فأما التولية فأنما تكون من أحد اثنين : (الأول) الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انقطع هذا بانتقال صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى (والثاني) إمام العصر بان يعين. لولاية عهده شخصا من أولاده أو من شاء ممن يصلح للإمامة، وأما التفويض فيكون من رجل ذي شوكة يقتضى انقياده وتقويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض الأعصار فيكون شخص واحد موقفا

نص فلا وجوب لعلى رضى الله عنه بعده على التعيين، ولزم بطلان ما نقلوه وسودوا به أوراقهم من نحو قوله : (أنت الخليفة بعدى) وكثير حيث لم يبلغ هذا المبلغ

ثم نقول : بل لم يبلغ مبلغ الأحاد المطعون فيها، اذ لم يتصل علمه لأئمة الحديث المتأخرين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير.

في نفسه مرزوقا بالمبايعة مستوليا على الكافة ففي بيعته وتقويضه كفاية عن تقويض غيره لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعا، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل يكون لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلا بد حينئذ من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة : وزعم بعض الأمامية أن التنصيب واجب من النبي أو الخليفة، وهذا باطل لأنه لو كان واجبا للنص عليه الرسول ولم ينص هو ولانص عمر على من يخلفه بل ثبتت إمامة أبي بكر وإمامة عثمان وإمامة علي بالتفويض، فأما ادعاء بعض الجبهة أنه صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي ولكن الصحابة كابر والنص وكنموه فإنه أدعاء كاذب لا نسوغ لأنفسنا مناقشته حتى يظهر بطلانه

الطرف الثالث — وهو الأصل الثامن في كلام مؤلف الكتاب — : في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين : — واعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسرافا وجنوحا عن جادة الانصاف : فمن مبالغ في الثناء حتى يدعى العصمة، ومن متهم عليهم يطلق لسانه بدمهم. وهذا

مما ضعفوه ، وكيف يجوز في العادة أن يصح آحاداً : يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحة محدث ، ويختفي على علماء الحديث المهرة الذين أفنوا أعمارهم في الرحلات مشمرين في طلبه والسعي إلى كل من حسبوا عنده صباية منه في كل صوب وأوب ، هذا مما تقضى العادة بأنه افتراء وهراء ، نعم روى آحاداً قوله عليه

الفرقان ممن لم يهده الله بل طبع على قلبه فاعمى بصيرته ، والله يسلك بك طريقاً غير هذين الطريقين : واعلم أن كتاب الله تعالى مشتمل على كثير من الآي فيها الثناء على المهاجرين والأنصار ، وقد تواترت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم بإيهم بالفاظ مختلفة : بعضها عام وبعضها خاص ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وكقوله : « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم » وما من واحد إلا وورد ثناء خاص في حقه وإنه ليطول بنا نقل ذلك أو بعضه ، فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم ولا تستمع لما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع سببه التعصب في حقهم ولأصل له ، وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه ، والمشهور من قتال معاوية لعلي ومسير عائشة رضي الله عنهم إلى البصرة فلعل منهم وجهة تلتئم مع الشرع ، والمظنون بعائشة أنها كانت تطلب إطفاء النائرة وإخماد الفتنة ولكن خرج الأمر عن الضبط فأواخر الأمور لا تسبق على وفق أوائلها بل تخرج عن الضبط ، والمظنون بمعاوية أنه كان على تأويل وظن

السلام لعلي رضي الله عنه : (أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لاني بعدى) وهو - مع أنه لا يكفي في المطلوب ولا يقاوم إجماع الصحابة - غير مفيد لمطلوبهم إذ لم يرد بعد المستثنى العموم في جميع

فيما يفعل ، وما يحكي سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الخوارج والروافض فيجب أن تلازم الإنكار لما لم يثبت وما ثبت فقل لعل له تأويل إذا عجزت عن أن تجد التأويل ... هذا حكم الصحابة عامة فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة .. وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله إن أطلعه عليه ولا يمكن أن يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي ولا يعرف من النبي إلا بالسماع وكان أولي الناس بسماع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملائمون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم ، وليس يظن منهم الحيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض ، وكان إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ، ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عرفوا منه مستند الصحابة وأهل الإجماع في هذا الترتيب

المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه السلام لا انتفاء نسب الأخوة
فبقى المراد البعض والسياق يبينه وذلك أنه قال له حين استخلفه عند
منصرفه إلى تبوك فقال على رضى الله عنه : أتتركنى فى المتخالفين ؟
كأنه استنقص تركه وراءه ، فقال له عليه الصلاة والسلام : (ألا ترى
أن تكون منى بمنزلة هرون من موسى) (يعنى حين استخلفه عند
توجهه إلى الطور إذ قال له : أخلفنى فى قومى وأصالح ، وهو لا يستلزم
كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه ، افتراضاً ولا ندباً ، بل كونه
أهلاً لها فى الجملة وبه نقول وقد استخلف عليه السلام فى مرار
أخرى غير على رضى الله عنه كابن أم مكتوم ولا يلزم فيه ذلك بذلك
وأما ما روى آحاداً « من كنت مولاه فعلى مولاه » فمشارك
الدلالة إذ يطلق المولى على المعتق ، والمعتق ، والمتصرف فى الامور ،
والناصر ، والمحبوب ، ومنه قوله تعالى : « لا تتخذوا اليهود والنصارى
أولياء » يعنى تلقون إليهم بالمودة ، وتعيين بعضها بلا دليل غير
مقبول ، وتعميمه إلزاماً - على من يرى تعميم المشترك فى مفاهيمه
لو كان مشتركاً لفظياً مع أنه مذهب ضعيف عندنا على ما يشهد به
استقراء استعمال الفصحاء للمشاركات - منتفٍ لا متناع ارادة

المعتق والمعتق ، فتعين ارادة البعض والاتفاق على ارادة الحب
وهو رضى الله عنه وأرضاه سيدنا وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى
الأمام لم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع وإنما جوزناه نظراً الى رواية
الحاكم « من كنت وليه » وكونه بمعنى الأولى بالشئ لا يفيدهم لما
ذكرنا من عدم المعين مع ما يستلزم من نسبة جميع الصحابة إلى
الخطأ وهو باطل ، بل لما أجمعوا على خلافه قطعنا بأن ذلك المعنى غير
مراد ، فظهر أن ليس أحدهما - مع كونه آحاداً - يستلزم مطلوبهم
ولو كان هناك نص غيرهما يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والأنصار
لا ورودهم عليهم يوم السقيفة تدنياً ، إذ كان فرضاً ، وقولهم تركه تقيّة
- مع مافيه من نسبة على إلى الجبن - باطل ، أما أولاً : فجرد ذكره
ومنازعة به ليس ظاهراً فى قتلهم اياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال
بعض الأنصار : منّا أمير ومنكم أمير ، الى أن روى أبو بكر رضى الله
عنه قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » فرجعوا عن محاجتهم ،
بل غاية ما كان يتوهم عدم الرجوع اليه ، وبهذا القدر لم يثبت ضرر
يسقط به الفرض ، وأما ثانياً : فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع
علم أحد به ممنوع لأنهم كانوا أطوع لله وأعمل بمجوده وأبعد

عن اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة وفيهم الذى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث اليهود على أمانته على دين الله حين قال لهم: (لا بعثن معكم أميناً حق أمين): وبعثه رضى عنه أعنى أبا عبيدة بن الجراح فكيف يجوز على هؤلاء أن يعاملوا الحق من ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بل راجح، ولو جاز عليهم الخيانة وكتمان الحق لا رتفع الأمان في كل ما نقلوه من القرآن والأحكام وأدى إلى أن لا يجزم بشيء من الدين، إذ إنما أخذناه بشعبه كله عنهم نعوذ بالله من نزعات الهوى والشيطان، وإذا ثبت عدم النص على رضى الله عنه: فإن أثبتنا نصه على أبى بكر ثبت حقيقة إمامته وإن قلنا لم ينص عليه ثبت أيضاً * أما الأول: ففيه ما هو صريح وما هو إشارة، أما الأول فقول عليه السلام في مرضه الذى توفى فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره: (ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبى بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان) ثم قال: (يا أبا الله والمسلمون إلا أبا بكر) * وأما الثانى: فما خصه به في ذلك المرض من إقامته مقامه في إمامة الصلاة ولقد روجع في ذلك على ما في صحيح البخارى أن

عائشة رضى الله عنها قالت له حين قال: (مروا أبا بكر فليصل بالناس): إن أبا بكر رجل أسيء وأنه إن يقيم مقامك لا يسمع الناس: مروا أبا بكر فليصل بالناس وفي رواية أخرى أنها قالت لحفصة: قولى له يا عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال: (أنتن صواحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس) وعن هذا قال على رضى الله عنه حين قال أبو بكر: أقيلونى: كلا والله لا ثقيلك ولا نستقيلك قد رضىك رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرد يننا أفلا نرضاك لا مرد دنينا وهذا لأن المقصود من نصب الأمامة بالذات إقامة أمر الدين والنظر في أمور الدنيا وتديرها إنما هو ليتفرغ لذلك فأذارضيه لا مرد الدين مع العلم بشجاعته وثباته دائماً ولقد قال لعروة بن مسعود حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: كأتى بك وقد فرغنا عنك هؤلاء: امصص بظر اللات أنحن نفرعنه، استبعاد أن يقع ذلك وقتاله مانع الزكاة ومسيامة مع بنى حنيفة؛ وقد وصفهم الله بأنهم أولو بأس شديد في قوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد) كما هو قول جماعة من المفسرين وثباته عند مصادمة المصائب المدهشة كما كان منه حين دهش الناس لما خرج إليهم موت النبي

صلى الله عليه وسلم فذهلوا وجزم عمر رضى الله عنه أنه عليه السلام لم يمت وقال: من قال ذلك ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السنح^(١) فدخل الحجرة الكريمة ثم خرج فاستسكت عمر فأبى أن يسكت فتركه وتكلم فأنحاز الناس إليه فخطبهم وقال: أما بعد فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات؛ ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى: (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) الآية فأمن الناس وخرجوا يلمجون بتلاوتها كأنهم لم يسمعوها قبل ذلك، وأما الثاني ففي إجماع الصحابة غنى إذهو في ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد وقد أجمعوا عليه غير أن علياً والعباس وبعضاً لم يبايعوا في ذلك الوقت فأرسل إليهم فجاءوا فقال: هذا علي بن أبي طالب ولا يبيعه لي في عنقه وهو بالخيار في أمره إلا فأنتم بالخيار جميعاً في بيعتكم إياي فإن رأيتم لها غيري فأنا أول من يبايعه فقال علي رضى الله عنه: لا نرى لها أحداً غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وغاية الأمر أنه راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه **الأصل الثامن** فضل الصحابة الأربعة **على حسب ترتيبهم**

(١) بضم السين وسكون النون وبعدها حاء مهملة: إحدى محال المدينة وكان بها منزل أبي بكر رضى الله عنه حين تزوج مليكة وقيل حبيبة بنت خارجة، وبينها وبين منزل النبي صلوات الله وسلامه عليه ميل

في الخلافة، إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد عنه ثناءه عليهم كلهم ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض إن لم يكن سمعي يصل الينا قطعي في دلالة الشاهدون لذلك الزمان لظهور قرائن الاحوال لهم وقد ثبت ذلك لنا صريحاً ودلالة كما في صحيح البخاري من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام: من أحب الناس إليك من الرجال؟ فقال: أبوها يعني عائشة رضى الله عنها وتقديمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضليهم علماً وقراءة وخلقاً وورعاً ثبت أنه كان أفضل الصحابة وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال: كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نفاضل بينهم، وصح فيه من حديث محمد بن الحنفية قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبو بكر قلت ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال: ما أنا إلا واحد من المسلمين، فهذا على نفسه مصرح بأن أبابكر أفضل الناس، وافاد بعض ما ذكرنا تفضيل أبي بكر وحده على الكل *

وفي بعضه ترتيب الثلاثة، ولما أجمعوا على تقديم علي بعدهم دل على أنه كان أفضل من بحضرته وكان منهم الزبير وطاحه فثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة : هذا واعتقاد أهل السنة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال . (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وكذا رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه (اصحابي كالنجوم ولو اتفق احدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مداً أحدهم ولا نصيفه) وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنيًا على الاجتهاد، لا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن علي أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة خصوصاً في بدايتها فراى التأخير اصبوب الى ان يتحقق التمكن ويلتقطهم فان بعضهم عزم على الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في القصة من كلام الاشتر النخعي ان صحح والله اعلم، أو أنه رأى انهم بغاة أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لانكارهم عليه اموراً ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلاً والباغي اذا انتقاد الى الامام العدل لا يؤخذ بما أتاف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة

وغيره، والا وجهه هو الأول لذهاب كثير الى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولاهم أصر وابتعد كشف الشبهة فليس كل من اتحل شبهة صار مجتهداً، هذا واتفق أهل الحق على ان معاوية أيام علي من الملوكة لا الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته بعد وفاة علي . فقليل صار اماماً وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام . (الخليفة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكاً وضوا) وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه وينبغي أن يحمل قول من قال بامامته عند وفاة علي على ما بعده بقليل عند تسليم الحسن له ووجه قول المانعين بعد تسليمه أن تسليمه ما كان الاضرورة عدم تسليمه هو الحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك فترك، واختلف في ا كفار يزيد ابنه فقليل نعم وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة وحقيقة الامر التوقف فيه ورجع أمره الى الله سبحانه

﴿الأصل التاسع﴾ شرط الامام بعد الاسلام خمسة . الذكورة والورع، والعلم، والكفاءة، والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنتظم كونه ذارأي وشجاعة كي لا يجنب عن الاقتصاص واقامة الحدود

والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش، وهذا مما شرطه الجمهور، ونسب
 قریش أى كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافاً لكثير من المعتزلة
 ولا يشترط كونه هاشمياً ولا معصوماً خلافاً للروافض، وزاد كثير
 الاجتهاد فى الاصول والفروع وقيل لا ولا الشجاعة لندرة اجتماع
 هذه فى واحد، ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة والحكم الى غيره
 أو بالاستفتاء، وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة فيصح تقليد
 الفاسق مع الكراهة وإذا قلد عدلاً ثم جار وفسق لا ينعزل ويستحق
 العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه
 كذا عن أبى حنيفة، وكلمتهم قاطبة فى توجيهه أن الصحابة صلوا
 خلف بعض بنى أمية وقبلوا الولاية عنهم ولا يخفى أن أولئك كانوا ملوكاً
 والمتغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة
 خلف الامام عدالته وصار كما لم يوجد قرشى عدل أو وجد ولم يقدر على
 توليته لغلبة الجورة، وإذا وجدت الشروط فى جماعة فالأولى أفضلهم فإن
 أولى المفضول مع وجوده صحت الامامة لان عمر رضى الله عنه جعل الامر
 شورى فى الستة أى يولى أيهم ولم يكونوا سواء فى الفضل للاتفاق
 على أن علياً وعثمان أفضل من الأربعة الآخرين، واختلف

أهل السنة بين علي وعثمان. فتوقف بعضهم، وجزم آخرون بتفضيل
 علي، والاكثر على تفضيل عثمان فعلم أن الأفضلية مطلقاً ليست إلا
 شرط الكمال، ولا يولى أكثر من واحد * قال الحجة. فان ولى عدد
 موصوفون بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر
 والمخالف باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه وكلام غيره من
 أهل السنة اعتبار السبق فقط فالثانى يجب رده، ويثبت عقد الامامة
 إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضى الله عنه
 وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل رأى والتدبير. عند أبى الحسن
 الأشعري يكفى الواحد من العلماء المشهورين من أهل رأى بشرط
 كونه بمشهد شهود لدفع الانكار ان وقع، وشرط المعتزلة خمسة
 وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص

* الاصل العاشر * لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى
 للامامة وكان فى صرفه ائارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على
 ما قدمنا فى الاصل التاسع كى لا يكون كمن يبنى قصراً ويهدم قصراً
 وإذا قضينا بنفوذ قضايأ أهل البغى فى بلادهم التى غلبوا عليها المسيس
 الحاجة فكيف لا تقضى بصحة الامامة عند لزوم الضرر العام

بتقدير عدمها ، واذا تغلب آخر على التغلب وقعد مكانه انزل
الاول وصار الثاني اماما ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجرا اذا
لم يخالف الشرع

﴿ الخاتمة ﴾ في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع : مفهومه ،
ومتعلقه ، وحكمه

﴿ أما النظر الاول ﴾ ^(١) ففيل هو التصديق بالقلب فقط
وهو المختار عند جمهور الاشاعرة ، أو مع الطاعة وهو قول الخوارج
ولذا كفروا بالذنوب لا تنفاه جزء الماهية ، أو باللسان فقط وهو قول
الكرامية . فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو
مؤمن مغلد في النار ، أو بالقلب واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة

(١) قال الامام الحجة : الايمان مشترك بين ثلاثة معان ، إذ قد
يعبر به | عن التصديق اليقيني البرهاني ، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي
إذا كان جازما ، وقد يعبر به عن التصديق معه العمل بموجب التصديق ،
ودليل إطلاقه | على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب
معرفة فأننا نحكم بأنه مات مؤمنا ، ودليل إطلاقه على التصديق التقليدي
أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد
إحسانه إليهم وتلفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظري أدلة
الوحدانية ووجه الدلالة والمعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه

ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الاشاعرة قالوا . لما كان
الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان
فيكون كل منهما ركنافى الباب فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند
العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه وذكروا
ما تعلق به الكرامية من نحو قوله عليه السلام . (أمرت أن أقاتل

وسلم بأيمانهم وقد قال تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا » أى بمصدق ، ولم
يفرق بين تصديق وتصديق ، ودليل إطلاقه على الفعل قوله عليه الصلاة
والسلام « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » وقوله : « الايمان
بضعة وسبعون بابا أدناها : إمطة الأذى عن الطريق » أه وستعلم ما فيه
إذا قررنا لك مذاهب العلماء في تحديد الايمان

فاعلم أن الايمان في اللغة هو مطلق التصديق وعليه قوله تعالى حكاية عن أخوة
يوسف : « وما أنت بمؤمن لنا » أى أنك لا تصدقنا فيما حدثناك به ، ويحمل عليه
قوله عليه الصلاة والسلام : « الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله »
ومنه يقال : فلان يؤمن بكذا أى يصدق به ويعترف به ، وفي الشرع يطلق الايمان
— عند الاشاعرة — على التصديق للرسول فيما اشهر كونه من الدين بحيث يعلمه
العبادة بلا دليل كوحدة الصانع وجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا ويشترطون التصديق تفصيلا
وإجمالا فيعلم إجمالا ، ويتابعهم في هذا القول أكثر الأئمة كلقاضي ، والأستاذ
وكالصالحى ، وابن الراوندى من المعتزلة ، ذهب جهم ابن صفوان وإلى أن

الناس حتى يقولوا لا اله الا الله). وقوله تعالى (من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره) الآية جعل المتكلم كافراً مع أن قلبه مطمئن بالايمان ولكن عُنِيَ عنه واذا كان كافراً باعتبار اللسان يكون مؤمناً باعتباره. لاتحاد مورد الايمان والكفر وصرح في الآية باثبات الايمان للقلب والكفر أيضاً بقوله. (وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً) وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الايمان

الايمان هو المعرفة بالله، وذهب قوم من الفقهاء إلى أن الايمان هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل إجمالاً، والفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق هو ربط القلب على ما علم من إخبار الخبير وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.. وفي قول جهم والفقهاء مناقشة لا تطيل عليك بذكرها.. وقالت الكرامية: الايمان عبارة عن كتمتي الشهادة، وقال جماعة من المتكلمين — ويروي عن أبي حنيفة —: الايمان هو التصديق مع كتمتي الشهادة، وقال الخوارج والعلاف وعبد الجبار: هو عبارة عن الطاعات بأسرها فرضها وقلها، وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة: هو الطاعات المقروضة — فعلاً كانت أو تركاً — دون النوافل، وقال بعض السلف — ومنهم ابن مجاهد — والمحدثون كلهم: هو عبارة عن التصديق بالجنان والأقرار باللسان والعمل بالأركان

بهما وهو الاحتياط الا أن قول صاحب العمدة منهم — الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام — هو بعينه القول المختار عند الاشاعرة والمراد أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفعه في مقابر المسلمين وغير ذلك، واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يُعتقد أنه متى طوب به أتى به فان طوب به فلم يُقر فهو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرطاً وفسروه به، وبالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب أو بهما في تحقق الايمان واثباته أمور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وكقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وانكاره بعد العلم به، قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها. اذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى أن قال. لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان *

هذا محصل بيان المذاهب الإسلامية في حقيقة الايمان ونحن لا تعرض لبيان أصحها وأجراها مع القواعد الشرعية والنقول الواردة في كتاب الله وعلى لسان رسوله فأن هذا محل المطولات

ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قديمت وصاحبها مصدق لغلبة
 الهوى والمقطوع به أن الإيمان وضع الهى، أمر به عباده ورتب على
 فعله لازما: هو ما شاء من خير بلا انقضاء، وعلى تركه ضده
 بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وإن التصديق بما أخبر
 به النبي من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل
 القطع من مفهومه وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور
 عدمها مترتب ضده كعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك
 السجود للصنم ونحوه والالتقياد وهو الاستسلام إلى قبول أو أمره
 ونواهيه الذي هو معنى الاسلام، وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا
 الاشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا اسلام وعكسه فيمكن
 اعتبار هذه الامور أجزاء لفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم
 عند انتفاءها لانقضاء الإيمان وإن وجد التصديق، وغاية ما فيه أنه
 نقل عن مفهومه الغوى الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع هو
 منها ولا بأس به فانا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الاول اذ قد ابر
 الإيمان شرعا تصديقا خاصا، وهو ما يكون بأمر خاص وأن
 يكون بالغالى حد العلم ان منعنا إيمان المقلد والافالجزم الذى

لا يجوز معه ثبوت التقيض وهو فى اللغة أعم من ذلك ويمكن
 اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفى أيضا لا تنفائها الإيمان مع
 وجود التصديق بمحليته ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم
 الشرعى فقط فينتفى عند انتفاءها مع قيام الإيمان لأن الفرض
 ان عند انتفاءها يثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر على
 ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر... واعلم أن الاستدلال ليس
 شرطا لصحة الإيمان على المذهب المختار حتى صححوا إيمان المقلد
 ومنعه كثير وقل أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى اذ كلام العوام
 فى الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد
 مثلا هو أن يسمع الناس يقولون إن للخلق رباً خلقهم وخلق كل
 شئ ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه
 بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبيرا لشأنهم عن الخطأ
 فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع التقيض فقد
 قام بالواجب من الإيمان اذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود
 الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه
 تم قيامه بالواجب، ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم

الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه ولأن الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من المعجم تحت السيف أو لموافقة بعضهم بعضا وتجوز حملهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا تقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها، ثم بعد هذا اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسى. فقيل بالاول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه السلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله. «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون» في آي كثيرة، وبأن الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه، وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسى قال صاحب

الغنية. اختلف جواب أبي الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده وإكتميته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها، وارتضاه القاضي فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اه* وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى فلا بد في تحقق الايمان من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن آخره هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد اليه ومع هذا يتعلق ظاهر التكليف به نحو: «فاعلم أنه لا إله إلا الله» والمراد اكتسبه. بفعل أسبابه حتى لو وقع العلم دفعا احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل إذا حصل كذلك كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله، ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام

والاقتياد الذي هو معنى الاسلام داخلا في معنى التصديق، وأطلق بعضهم اسم المرادف على الايمان والاسلام والظاهر أنهما متلازمان المفهوم فلا يكون ايمان في الخارج بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وأن التصديق قول للنفس عن المعرفة لان المفهوم منه لغة نسبة السدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الاقتياد الذي هو الاستسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق/ وثبت اعتبارهما في الايمان إما على أنهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره شرعا وهو الاوجه اذ في الاول يلزم النقل وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الايمان بدونهما ليس يستلزم جزئيهما للمفهوم شرعا لجواز الشرطية الشرعية واذا ظهر ثبوت التصديق مع الكفر لانا لا نجد مانعا في العقل من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقا لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيرا على ما يظهر عليه من تتبع القصص فان بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضها يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه سلم كما قصد عوج والجبار الذي أغراه مع اعترافهما بنبوة موسى عليه السلام على ما

تقيده القصة فلا يكون وجود نحو هذا دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم اعتباره منجيا شرعا أو الايمان وضع انتهى له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ماشاء مع التصديق ولا اعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف كفر الحنفية بالفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المتهتكين لدلائلها على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها بسبب انها انما فعلها النبي زيادة أو استقباحها كمن استقبح من آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو احفاء شاربه فان قلت فقد صرح عليه السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بأنه الاعمال حيث قال: «وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ» قلت لا شك أنه يطلق على ذلك كما يطلق على ما ذكرنا وما نسبناه له من ملازمته مع الايمان أو الاتحاد به هو بما ذكرنا وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه السلام فلا يلزم الايمان بل يتفك عنه الايمان وينفرد أما هو فلا لاشتراط الايمان لصحة الاعمال بلا عكس خلافا للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المقوم على ما قدمناه ^{المفهوم}
 (النظر الثاني) متعلقه. متعلق الايمان ما جاء به محمد رسول الله صلى الله

عليه وسلم فيجب التصديق بكل ما جاء به من اعتقادي وعملی وأعني اعتقاد حقيقة العمل وتفاصيل هذين كثير اذ حاصل ما في الكتب الكلامية والسنة هو تفاصيلهما فاكتفي بالاجمال وهو أن يُقر بأن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله عن مطابقة جنانه واستسلامه * وأما التفاصيل فما وقع في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى التعقل وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الايمان به فان كان مما ينفي جحدّه لاستسلام أو يوجب التكذيب فجحدّه كفر والافسق وضلل فما ينفي الاستسلام كل ما قدمناه عن الحنفية وما قبله من قتل نبي اذ الاستخفاف أظهر فيه وما يوجب التكذيب جحد كل ما ثبت عن النبي ادعاؤه ضرورة ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية وغيره في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل اشهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا فيه كالايمان برسالة محمد وما جاء به من وجود الله تعالى وانفراده باستحقاقه العبودية على العالمين وهو معنى نفى الشريك والتفرد بالالوهية وما يلزمه من الانفراد بالقدم وما عنه ذلك من الانفراد بالخلق وما يلزم الانفراد بالخلق من كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا وأن القرآن كلام الله

وما يتضمنه من الايمان بأنه تعالى متكلم سميع مرسل لرسل قصم علينا ورسلا لم يقصصهم منزل الكتب وله عباد مكرمون وهم الملائكة وانه فرض الصلاة والصوم وباقي الاركان وانه يحيي الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها وانه حرم الربا والخمر والقمار وهو اليسر ونحو ذلك مما جاء بحجى هذا ومالم يحجى هذا المجيء بل نقل آحادا الاختلفا فيه فيكفر الشاهد بجمده لثبوت التكذيب منه مالم يدع صارفا من نسخ ونحوه دون الغائب حتى يكفر الشاهد بانكار سؤال المسكين واجباب صدقة الفطر ويفسق الغائب به ويضلل وقيل بالتكفير في السؤال أيضا لتواتره لانه لما لم يسمعه من فيه لم يكن ثبوته من النبي قطعا فلم يكن انكاره تكذيبا له بل للرواة أو تغليط لهم وهو فسق وضلالة اللهم الا ان رده استخفافا اذ كان انما قاله النبي فيكفر * وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الا كفار بجمده لانهم لم يشترطوا سوى القطع في الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لان مناط التكفير وهو التكذيب او الاستخفاف بالدين ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا الا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلجج وأما

التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء
 أحكام الاسلام من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى آخر
 أحكام المسلمين في حق بعض أهل الكتاب الذين يوحدون الله
 تعالى ويقولون ان محمداً عليه السلام انما أرسل الى المشركين من
 العرب أو غيرهم لاثبوت الايمان فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد
 فقط كان مؤمناً عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه
 بعضهم لانه عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالشهادة منهم وقد نقل
 اسلام عبدالله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه زيادة على التشهد
 وغير ذلك ما يكاد انكاره أن يكون انكاراً للضرورة وبجواب بأن كل
 من كان بحضرته سمع منه ادعاء عموم الرسالة فاذا شهد أنه رسول
 الله لزم تصديقه في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم يسمع منه
 فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى
 الناس الافتراء في ادعاء العموم جهلاً بثبوت التواتر عنه به * هذا
 وفي تلك التفاصيل تفاصيل اختلف فيها وقد اختلف في تكفير
 المخالف بعد الاتفاق على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته
 يكفر المخالف فيه كالقول بقدم العالم ونفي حشر الاجساد وتوحي

العلم بالجزئيات ومن هذا المهيح اثبات الايجاب لنفيه اختياره تعالى
 عما يقول الجاهلون علواً كبيراً وما ليس من ذلك كتنفي مبادئ
 الصفات وعموم الارادة والقول بخلق القرآن فذهب جماعة الى
 تكفيرهم وذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني الى تكفير من
 كفرنا منهم أخذوا بقوله عليه الصلاة والسلام. «من قال لاخيه
 يا كافر فقد باء به أحدهما» وقيل اذا خالف اجماع السلف * وظاهر
 قولي الشافعي وأبي حنيفة انه لا يكفر أحد منهم انه قال لهم اخرج
 عني يا كافر حملاً على التشبيه وهو مختار الرازي ولكنه يبدع ويفسق
 في بعضها بناء على وجوب اصابة الحق فيها عينا وعدم تسوية
 الاجتهاد في مقابلته بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها وهاهنا
 تفاصيل واختلافات لاتليق بهذا المختصر * النظر الثالث * (١)

(١) القول بزيادة الايمان ونقصه مما أثبتته طائفة ونفاه آخرون . قال
 الأمام الرازي وكثير من المتكلمين : وهذا بحث لفظي لأنه فرع تفسير
 الايمان فأن قلنا هو التصديق فانه لا يقبل الزيادة ولا النقصان لأنه لا يكفي
 إلا اليقين واليقين لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته ولا بحسب متعلقه أما
 أولاً فلأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض واحتمال النقيض بأبعد وجه
 يناقض اليقين فلا يمكن أن يجتمع معه ، وأما ثانياً فلأن متعلق التصديق

فيه مسائل (الأولى) قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص، واختاره من الأشاعرة إمام الحرمين وكثير، وذهب عامة من إلى زيادته ونقصانه قليل الخلاف مبنى على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه فعلى الأول يزيد زيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لا لأنه اسم للتصديق الجازم مع الازدعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي، وفيه نظر بل قال زيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى: «زادتهم إيماناً»

جميع ما علم بالضرورة بحجى الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد حتى يمكن اليقين ببعضه دون البعض لأنه إذا أمكن فيه التعدد لم يكن جميعاً، وإن قلنا إن الإيمان هو الأعمال سواء أقلنا هو الأعمال وحدها — لسانية أو جارية — أم قلنا هو الأعمال مع التصديق — : فإنه يقبلهما وهذا ظاهر أما على القول بأن الإيمان مطلق الطاعات فرضاً أو تقييداً تركاً أو فعلاً كما ذهب إليه البعض وقررناه لك فإن ازدياده حينئذ وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها، وأما على القول بأن الإيمان هو المفروض من الطاعات فقط كما ذهب إليه آخرون فازدياده إنما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير. هذا ملخص كلام الأمام الرازى وبعض المتكلمين والحق أن الإيمان — وأن كان معناه التصديق — يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات وبحسب المتعلق فإن التصديق من الكيفيات النفسانية

ونحوه وعن ابن عمر قلنا يا رسول الله إن الإيمان يزيد وينقص قال: «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار» وقالوا لمانع من ذلك بل اليقين الذي هو مضمون التصديق يتفاوت قوة في نفسه من أجل البداهات إلى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه السلام حين خوطب بقوله: (أولم تؤمن قال بل ولكن ليطمئن قلبي) والحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره لا ينعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات بل

المتفاوتة قوة وضعفاً وقولكم إن الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا بسبب احتمال النقيض فنحن لا نسلم هذا الحصر إذ يجوز أن يكون سبب التفاوت قوة اليقين أضعفه من غير احتمال للنقيض وكيف وكل واحد منا يدرك تماماً أن إيمانه ليس كإيمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا كإيمان أصحابه الذين شهدوا مواقع التزويل ورأوا من آيات صدقه وتأييد الله له ما تطمئن به قلوبهم وتقوى عقائدهم يشتد يقينهم، ثم ماعني قول إبراهيم عليه السلام: «ولكن ليطمئن قلبي» إلا أنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة، وأيضاً فإن التصديق التفصيلي — في أفراد ما علم بحجته صلى الله عليه وسلم — جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالأجمال ومعنى هذا أن أفراد ما جاء به النبي متعددة وداخلة في التصديق الأجمالي فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقاً مغايراً لذلك التصديق الجمل وجزءاً من الإيمان ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة

بتفاوته يتفاوت المؤمنون وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال إيماني كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلثة تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوى بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء بل يتفاوت غير أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليها فنعموا الأول وقالوا ما يتخيل من أن القطع يتفاوت قوة إنما هو راجع إلى جلالة فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته

فكذا الإيمان ، وهذه النصوص الواردة في كتاب الله تعالى أفما تكفى للدلالة على ما ذهبنا إليه : « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ، ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ، ويزداد الذين آمنوا إيمانا ، وما زادهم إلا إيمانا وتسليما » وكان أبو حنيفة رضي الله عنه يؤول هذه الآيات بأنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام ، ويقال على هذا إن الاطلاع على تفاصيل القرائن ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان — كما علمت — واجب أجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي لا يزيد بل أكمل . ويكفي هذا القدر في هذا الموضوع والله تعالى يرشدك ويسدد خطاك

كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين وإنما تفاوتهما باعتبار أنه إذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر خصوصا مع عزوب النظر فيتخيل أنه أقوى وإنما هو أجلي عند العقل فنحن لو سلمنا ثبوت ماهية المشكك وأن مابه التفاوت شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلى الكائن في العاج مأخوذة في ماهية البياض بالنسبة إلى خصوص محل لأنسلم أن ماهية اليقين منه لعدم ما يوجبها ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لأنسلم أنه بمقومات الماهية بل بغيرها وقد ذكرنا أنه يتفاوت بأشراق نوره وثمراته فإن كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فلا خلاف في المعنى اذ يرجع النزاع إلى أن الشدة

هذا آخر ما أردنا التعليق عليه من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام ،
نفذنا آيتناك ، والله تعالى المستول أن يجعلنا وإياك من الذين يستمعون
القول فيتبعون أحسنه ، ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة إنك أنت الوهاب ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله
وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين
كتبه ثلاث بقين من ذي القعدة ١٣٤٧ محمد محي الدين عبد الحميد
الشرقاوي الأزهرى الحنفى

والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة وتقصانا هل هي داخلية في مقومات اليقين أو خارجة فقد اتفقنا على ثبوت التفاوت بأمر معين واختلف في نسبته الى تلك الماهية لاعتباره به وان كان زيادة اشراقة غير زيادة القوة فالخلاف ثابت * ومن الحوارج التي يثبت بها التفاوت ما ذكره امام الحرمين حيث قال: النبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه يعني توالي أشخاصه لاستمرار مشاهدة الموجب والجلال والسكال بخلاف غيره حيث يعزب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه أو اياه وليس داخلا على ما رددناه اتفاقا الى هذا رد الظواهر من الآي والحديث وقول علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما زددت يقينا الظاهر في تصور زيادته الى الزيادة بما قلنا، هذا ولما كان ظاهر قول الخليل: (ولكن ليطمئن قلبي) عدم الاطمئنان وهو يناقض القطع وعدم التردد احتيج الى تأويله فليل الخطاب مع الملك ليطمئن قلبه بأنه جبريل والتأمل اليسير ينفيه وقيل زيادة الاطمئنان ويرجع الكلام في معنى زيادته ويجيء فيه ما تقدم وقيل

طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي سبب وقوع الاحساس به وهذا حسن ولا يفيد في حل النزاع لاحد من الفريقين وحاصله أنه لما قطع بذلك عن موجبه اشتاق الى مشاهدة هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة يانعة وأنهار جارية فنازعت نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منهاها وكذا شأنها في كل مطلوب مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والتطاب ليحصل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوته * (المسألة الثانية) لمشايخ الحنفية خلاف في أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول عن أهل سمرقند والثاني عن البخاريين بعد اتفاقهم على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالعن بعض مشايخ بخاري كبن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة فكفروا من قال بخلق الايمان وأئزموا عليه خالق كلام الله تعالى ورووه عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة لانه قال تعالى بكلامه الذي ليس بمخلوق. (فاعلم أنه لا اله الا الله) وقال تعالى. (محمد رسول الله) فيكون المتكلم به قد قام به ما ليس بمخلوق كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام

الله الذي ليس بمخلوق لانه بقراءة ما نظمه الغير لا تنقطع النسبة اليه بل يقال قال خطبة فلان وشعره ولمن تكلم بكلام هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان مع انه المتكلم به الا ان قال بعضهم يقال فلان تلا كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئاً لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازاً لان تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا هذا غاية متمسكهم وجهاهم مشايخ سمرقند وقد ذكروا في الفقه أن مثل (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) إلى آخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو ممنوع من قراءة القرآن فظهر أن ما وافق لفظه لفظ القرآن اذا لم يقصد به القرآن لا يكون قارئاً هو كلام الله تعالى وأيضا كون كل ذاك من القائل سبحانه الله والحمد لله بل كل متكلم في أي غرض فرض وإن لم يوافق نظم القرآن الا في أجزاء قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلام الله تعالى اذ منها ما يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها في القرآن فان كان قيام ما ليس بمخلوق به باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخلصوا الايمان بل كل متكلم كما قلنا وان كان

باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدعاهم فان المتلفظ بالشهادتين اقرار بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن ونص كلام أبي حنيفة في الوصية صريح في خلق الايمان حيث قال: تقر بأن العبد مع أعماله واقراره ومعرفة مخلوق ثم تقول الذي نعتقده أن القائم بقارىء القرآن كله حادث لأن القائم به ان كان مجرد التلفظ والمفوض بأن كان غير متدبر أصلاً وانما يشرع لسانه في محفوظه غير واعي لما يقول أصلاً ولا متعقل معناه فظاهر اذا لا أول أمر اعتباري والثاني معلوم كون عدم سابقا عليه ولا حقاله وان كان متدبراً فانما يحدث في نفسه صور معاني النظم/ وغيابها أن تدل على القائم بذات الله تعالى للقطع بأنها ليست عين القائم بذاته اذ لا يتصور انفكاك ذلك ثم شتان ما بين الصفتين في النوع فان القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلول لفعل القاريء صفة الكلام النفسي والقائم بنفس القاريء صفة العلم بتلك المعاني التنظيمية لا الكلام، أرايت قاريء (أقيموا الصلاة) قام بنفسه طلبها من المكلفين؟ وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم * فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة أعني أصوات القاريء المكتسبة ولذا يؤمر بها

تارة وينهى عنها أخرى وكذا الكتابة والمقروء المكتوب في المصاحف المسموع المحفوظ في الصدور قديم وهذا يقتضى قيامه بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب فالواجب أنه ظاهر فيما ذكرت غير أنهم تساهلوا في اللفظ وصرحوا بتساهلهم حيث أعقبوا هذا الكلام بقولهم ليس حالاً في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخط والالفاظ المسموعة وهذا تصريح بأن المعلوم ليس حالاً في القلب وانما الحال فيه نفس فهمه والعلم به/ اما ماهو متعلق العلم والفهم فليس حالاً فيه وهو القديم بل تقل بعضهم أنهم منعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف وان أريد به اللفظ رعاية للأدب * المسألة الثالثة * اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله. فمنعه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه، ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك في ثبوته للحال والا كان الايمان منفيًا بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعبر في النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم في ربطه

بالمشيئة وهو مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله. (تعالى ولا تقولن شئاً انى فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله) الا أنه لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان في الحال وقران الاستثناء به كان تركه أبعد عن التهمة فكان واجبا وأما من علم قصده فربما تعتاد النفس التردد لكثرة أشعارها بتردد هافي ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجر الى وجوده آخر الحياة الاعتياد به خصوصاً والشيطان مبتل بك لا شغل له سواك فيجب تركه * المسألة الرابعة * الايمان باق مع النوم والغفلة والغشية والموت وان كان كل منهما يضاد التصديق والمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمها الى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما حكم الشرع بمنافاته فيرتفع ذلك الحكم خلافاً للمعزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة واذا قلنا ان النبوة من الانبياء والنبي معناه النبي عن الله تعالى فلا شك أنه ليس منبئاً في حال النوم ولا مبلغاً في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه الأمرة واحدة والاتفاق على أن حكم النكاح وسائر العقود باق بعد فناء الايجاب والقبول والحاجة فيما نحن فيه اليه أمس وأما ان كانت النبوة

مرتبة من القرب خاصة يقترب بها بحجاب التبليغ عن الله ممن أوحى
إليه بذلك إجلالا لمن حمله الله ذلك فهي بعينها باقية أبدا وصفا للروح
والله أعلم *

ولنختم الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة * وهي انه
تعالى واحد لا شريك له منفرد بخلق الذوات وأفعالها ومنفرد
بالقدم بصفاته الذاتية وكذا الفعلية عند الحنفية ككونه خالقا ورازقا
فهو خالق قبل المخلوقين رازق قبل المرزوقين في الازل وصفات ذاته
حياته بلا روح حالة وعلمه بلا ارتسام في قلب ولا دماغ بكل جزئي
كان أو هو كائن قبل كونه من حركة كل شعرة ونحوها وسكونها
بعلم واحد لم يتجدد له علم بحسب تجدد المعلومات وقدرته على كل
الممكنات واراادته ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد
له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه
وأمره والمعاصي بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره والكل
بقضائه وقدره بلا جبر وإجاء في الافعال التكليفية وسمعه بلا صماخ
لكل خفي كوقع أرجل النملة وكلام النفس وبصره بلا حدقة يقلمها
تعالى رب العالمين عن ذلك لكل موجود كأرجل النملة السوداء على

الصخرة السوداء في الليلة الظلماء وخلفايا السرائر متكلم بكلام قائم
بنفسه أزلا وأبدا ينافي الآفة والسكوت ليس بصوت ولا حرف
لا تقوم الحوادث به فلا يصح عليه حركة ولا سكون ولا يحل في
شيء ليست صفاته من قبيل الاعراض ولا عينه ولا غيره أحدث
العالم باختياره من غير غرض هو استكمال زائد على ما كان قبل
أحداثه لا يتجدد له اسم ولا صفة لاضدله ولا مشابه ولا أحد ولا نهاية
ولا صورة يستحيل عليه سمات النقص كالجهل والكذب ليس بجوهر
ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان لا يكون الا ما يشاء لا يحتاج الى
شيء وانه حلیم عفو غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرا على الكبائر
بشفاعة من شاء من نبي أو ولي أو لا بشفاعة الا الكفر فأهله مخلصون
في النار والمؤمنون مخلصون في الجنة ابتداء أو في عاقبة أمرهم ان ادخلوا
النار بجرائمهم ولا تبديد الجنة ولا النار ولا تموت الحور عند أبي حنيفة
وهما مخلوقتان الآن ويراها المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال
مسافة وانه أرسل رسلا أولهم آدم وأكرمهم عليه خاتمهم محمد
صلى الله عليه وسلم وأنزل كتبها آخرها القرآن * وانه تعالى يحيي
الموتى فيبعثهم بأجسامهم وانه لا يجب عليه شيء ويجب محبته

واشكره على خليقته وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب
والميزان والحوض والصراط حق وأشرط الساعة من خروج الدجال
ونزول عيسى عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج والدابة وطلوع
الشمس من مغربها حق وأن الخليفة الحق بعد محمد صلى الله عليه
وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والتفضيل على هذا الترتيب
والله سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منته أن يتوفانا على يقين
ذلك مسلمين أنه ذو الفضل العظيم وهو حسبنا ونعم الوكيل
ولاحول قوة الابالله العلي العظيم

الكتبة

المؤدية التجارية

(بهر)

صاحبها : محمود علي صليح

تجد فيها دائما

أحدث : المطبوعات العصرية

واجمل : الكتب العلمية والسليمة

واجمل : الروايات القديمة والحديثة

وكل : ما يحتاج اليه العالم والاديب

والناشر والتاليف

اطلبوا قاعة الكتب نزل جانا لكل طلب

فهرست كتاب المسامرة

للكمال بن الهمام

ص	ص
استوى على العرش	٢ الخطبة
١٩ الاصل التاسع : أنه تعالى	٥ المقدمة في مبادئ العلم
مرئي بالابصار	الركن الأول
٢١ الاصل العاشر : العلم بأنه	٦ الاصل الاول : العلم بوجوده
تعالى واحد لا شريك له	١٠ الاصل الثاني : أنه تعالى
٢٤ الركن الثاني : صفاته تعالى	قديم لا أول له
٢٩ الاصل الخامس والعاشر :	١١ الاصل الثالث : أن الله
أنه تعالى سميع بصير	تعالى أبدى
٣٢ الاصل السادس والسابع :	١٣ الاصل الرابع : أنه تعالى
أنه تعالى متكلم بكلام قديم	ليس بجوهر يتجزئ
٣٦ الركن الثالث : العلم بافعال	١٤ الاصل الخامس : أنه تعالى
الله تعالى	ليس بجسم
٣٧ صفات الافعال	١٥ الاصل السادس : أنه ليس
٤٠ الاصل الاول : العلم بأنه	عرضا
تعالى لخالق سواه	١٦ الاصل السابع : أنه تعالى
٥٥ مبحث : العزم	ليس مختصا بجهة
٥٨ مبحث : التوفيق	١٧ الاصل الثامن : أنه تعالى

ص	ص
٥٩	مبحث : الاستطاعة
٦١	الاصل الثالث : أن فعل العبد بمشيئة الله
٦٢	مبحث : الارادة ، والقضاء ، والقدر
٧٦	الاصل الرابع : أنه تعالى متفضل بالخلق والاختراع
٩٠	الاصل الخامس : في الحسن والقبح العقليين
١٠٦	يجوز لله أن يكلف عباده ما لا يطيقونه
١١٠	الله تعالى : ايلام الخلق
١١٨	لا يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة
١٢٤	شروط النبوة
١٢٥	مبحث : العصمة
١٣٠	نشهد أن محمدا رسول الله
١٣٥	أرسله الى الخلق أجمعين
١٣٥	مبحث : القرآن ودلالته على نبوة رسول الله ﷺ
١٤٠	الركن الرابع : في السمعيات
١٤٠	الحشر والنشر
١٤٦	سؤال منككر ونكير ، وعذاب القبر ونعيمه
١٤٩	الميزان حق
١٥٠	مبحث : من السمعيات الكوثر
١٥١	الصراط
١٥٢	الجنة والنار مخلوقتان الآن
١٥٥	الامامة
١٦٩	شروط الامامة
١٧١	لوتعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة
١٧٢	خاتمة : في مبحث الايمان
	مفهومة . . الخ .



أطلع على هذا الكتاب حضرة صاحب الفضيلة أستاذنا الجليل العلامة الكبير الأستاذ الشيخ عبد الحميد اللبان شيخ القسم العالي فتفضل بكتابة ما يلي :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد في صفاته . المتفرد بكالاته . وهب فضله من شاء . وأرسل لهذه الامة صفوة الانبياء بدين قيم غير ذي عوج فكانوا به خير امة أخرجت للناس . صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه الذين اعتصموا بالحق ونصروا الدين بغير محاباة ولا مداجاة . سلكوا في سبيل الدعوة اليه طريق النصح الصريح ومنهج البرهان . في تواضع ومساواة فتم الهدى وظهر دين الله . فله الحمد على ما وهب وله الشكر على ما أعطي

ولدي العزيز : (الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد) : أهديك تحياتي . وأعلمك بأنني قرير العين بما صنعت : قرأت كتابك (شرح المسيرة للكمال بن الهمام) فأعجبني أسلوبه . وسرتني جزالته : جمع من التوحيد ماجاء في كتاب الله فهو من الهدي وخير الهدى هداه . خلا من التعقيد . وسما عن الابتدال فكان سهلا متعا بجر علم يصحح عقيدة من قرأه ومنهل تهذيب يثقف نفس من ذا كره بقلب سليم . نفع الله بك وتقبل مؤلفك وأجزل لك مثوبته . . تقبل ثناء وشكر والدك الشفيق المعجب بمواهبك

عبد الحميد اللبان

المحرم سنة ١٣٤٨ - يونيه سنة ١٩٢٩